torilor care erau acum mobilizați în slujba sa. *Orice furnitură către stat lua, prin urmare, un caracter mai mult sau mai puțin evident de rechiziție*... Dar, *resursele productive ale națiunii nu sînt, din nefericire, fără margini, cel puțin în practică*... Ca să plătească, în afara cazurilor de rechiziție directă pentru necesitățile războiului, statul recurgea la unul din următoarele procedee: 1) *împrumuta de la cetățeni*; 2) *făcea inflație*. Aceste două procedee erau corelative — și întrucîtva nelimitate. Statul făcea inflație pentru a-și plăti furnizorii, apoi pe cale de-mprumut retrăgea din circulație o parte a emisiunii. Și, cum nevoile erau tot mai mari, operația se relua de mai multe ori. Sistemul ar fi putut funcționa la infinit pînă la restabilirea vremilor normale, dacă nu ar fi avut marele inconvenient de a nu mări întru nimic cantitatea de bunuri ce se puteau cumpăra contra hîrtiei. Cu vremea, masa de instrumente de cumpărare rămînea fără posibilitatea de schimb, contra produselor care se făceau rare.

Aci, la acest capitol al datoriilor interne de război, se deschide *capitolul datoriilor interaliate sau externe*. Ca să plătească, și mai ales ca să obție credite cu care putea aduce din străinătate mărfurile de care avea nevoie, statul recurgea la două alte procedee:

3) *lichida valorile portofoliului național*, adică titlurile de creanță ale statului față de piețele străine și

4) împrumuta de la străini, fie primind de-a dreptul marfă, în schimbul unei făgăduieli gajate de plată la sfîrșitul ostilităților, fie, mai rar, deschizîndu-și credite pe alte piețe, în vederea furniturilor. Aceste mijloace aveau, asupra celor dintîi două, avantajul că *făceau să sporească masa bunurilor de consumație*. Dar tocmai de aceea, *ele erau limitate și primejdioase*.

Pe lîngă că riscau să sece cu prelungirea războiului, ceea ce ar fi dus la nevoia de noi împrumuturi în condiții tot mai dezavantajoase, ele puneau pe statul beligerant în fața primejdiei zilei de plată, în care asemenea datorii peste datorii ar fi ajuns la scadență fără a putea fi onorate. Căci, nici o țară n-ar fi trimis mărfuri unui beligerant fără nădejdea de a primi valori în schimb... Și, de aceea, în lipsă de alte resurse, statul trebuia să cîntărească-ntotdeauna *primejdia lichidării tutulor bunurilor națiunii... în ziua biruinței*. E drept că rămînea speranța de se face plătit de către inamicul învins... *Vae victis*[6].

Reîntorcîndu-ne la statul nostru, spuneam tocmai că valorile produse-n interior se consumau pentru necesitățile bătăliei și că statul trebuia să-și plătească fictiv furnizorii interni, făcînd inflație sau împrumutînd pe piața interioară (adică rechiziționînd deghizat și furnitura, și plata furniturii) — cu nădejdea rambursării la ziua socotelilor. Global, procesul acesta revenea în *plata de către stat a furnizorilor interni, cu nădejdi sau cu produsele muncii lor proprii*. *Veniturile* furnizorilor creșteau astfel, ca ceea ce le era datorit de stat. Dar *cantitatea de bunuri* ce se puteau consuma pe piață cu acest spor de *venituri era necontenit în scădere*, statul nefurnizînd nici o contraprestație efectivă.

E lesne de văzut întru cît îmbogățirea furnizorilor era fictivă. În lipsă de putere reală de cumpărare, aceste venituri aveau o putere de cerere primejdioasă pentru ceilalți cetățeni, cu venit fix, atunci cînd ar fi fost vorba de *împărțirea puținului existent pentru consumație interioară*. Căci, introducînd cursul forțat, statul obligă pe cetățeni să accepte — între ei — făgăduiala lui de a înlocui hîrtia monedă prin aur. Era firesc ca cererea să urce prețurile în asemenea condiții. E aci un nou factor de criză răscunoscut: *scumpirea traiului*.

Cîtăva vreme, mai ales pe timpul operațiunilor, statul a putut zăgăzui valul de scumpete, 1) limitînd artificial dreptul de consum al articolelor de primă necesitate prin cartelizare, 2) *maximalizînd prețurile*, 3) restrîngînd, prin *prohibițiuni* aspre, orice circulație a stocurilor către export. Rezultatele erau de prevăzut: stocarea pe ascuns, restrîngerea bunurilor în circulația oficială și aprovizionările particulare „cu preț gras", pentru interior; pentru exterior, contrabanda și izolarea economică de străinătate.

Lucrul nu a mai fost cu putință imediat după război. Cu desființarea cartelării, forțele naturale au intrat în joc și prețurile au crescut grație cererii. Căci, furnizorii statului, „îmbogățiți", adunaseră multă „hîrtie", care pe piața interioară avea curs legal.

Lucrul avea și o explicațiune psihologică. Omenirea, pînă atunci înfrînată, s-a năpustit să cheltuiască. Dar stocurile erau isprăvite și producția cu totul dezorganizată. A fost cunos-

cutul val de lux și de risipă abătut asupra Europei prin anii 1920–1922, care a atins, după loc, mai mare sau mai mică intensitate.

Instinctele comprimate de război provocau acum o nouă risipă, care pune vîrf celei dintîi.

Prețurile s-au urcat îngrozitor, într-un nimic de vreme. Urcarea era, mai ales, impresionantă pentru că lumea era neobișnuită și se aștepta *dimpotrivă* la „*victorie*" ca la reîntoarcerea fericirii pierdute. Statele au fost nevoite să facă față contractînd așa-zisele împrumuturi de reaprovizionare, care însă, în loc să *fie* investite în refacerea utilajului, au fost investite, dată fiind cererea consumatorilor, ce nu mai erau acum la mîna statului, în bunuri de consumație directă, îmbrăcăminte și alimentație. Trenuri întregi cu ciocolată au luat calea Europei, încărcate pe vapoare. Refacerea industrială era însă lăsată pe socoteala învinșilor care „devastaseră".

Lucrul devenea și mai grav, prin reluarea relațiunilor comerciale cu străinătatea. Căci, dacă moneda, slăbită de inflație, mai avea pe piața interioară valoarea pe care i-o acorda „cursul forțat" — în limita aprovizionărilor existente, firește, și cu corectările pe care le-am văzut născînd din jocul intern al cererii (care, deși fictiv sporită, capătă, pe piață internă, valoarea pe care i-o da cursul forțat) —, pe piața internațională, puterea de cumpărare a monedei atîrnă, în primul rînd, de posibilitățile sau măcar de „speranțele" de *schimb* ce există cu piața în chestiune, de mărfurile de export de care dispune beligerantul a cărei monedă se cotează. Cei mai mulți beligeranți, cu țara devastată și cu industria și agricultura ruinate sau transformate pentru nevoile războiului, nu numai că nu aveau ce exporta, ci, dimpotrivă, necesitau noi împrumuturi, spre a se reface, cu ajutorul cărora să poată înzestra aparatul de producție cu utilajul necesar.

La deprecierea internă s-a adăogat, uneori chiar precedînd-o, o depreciere mult mai gravă, venită din afară: statul pierdea controlul bogăției naționale, pierzînd controlul devizei naționale, care ajungeau la cheremul speculatorilor de oriunde. La aceasta, statele au reacționat: 1) încercînd să interzică importul sau măcar să-l restrîngă, ceea ce era însă imposibil, națiunea sărăcită avînd nevoie de produse de aiurea, de aceea controlul a rămas

multă vreme; 2) dezvoltînd posibilitățile de export, prin legi de încurajare a producției; 3) încercînd consolidarea datoriilor; sau 4) depreciind, în chip voluntar, moneda și reluînd astfel, cu prețul unei operațiuni pe care unii au calificat-o incorectă, controlul devizei naționale. Reușită în Germania, unde a fost mînată cu pricepere, această încercare a eșuat în Polonia, în Austria și în Rusia.

Criza monetară și financiară a fost deschisă, prin urmare, abia la încetarea ostilităților, prin reluarea relațiilor internaționale. Singurii cumpărători dotați cu puteri reale de cumpărare erau americanii și neutrii europeni; nefericirea făcea însă ca aceștia să fie tocmai producătorii, așa că aveau prea puține lucruri de cumpărat de la europenii beligeranți. Tot ei erau singurii vînzători, dar nu aveau cui vinde, căci cei în nevoie nu aveau cu ce cumpăra. (Căci, orice comerț internațional se dezleagă, la urma urmelor, în ideea cunoscută sub numele de lege a debușeurilor: mărfurile se schimbă contra mărfurilor. Singurul mijloc de comerț ar fi fost împrumuturile Americii și neutrilor către Europa beligerantă, dar această cale era închisă, din pricina lipsei de stabilitate monetară, statele Europei ne mai oferind garanții suficiente creditorilor, pînă la aranjarea datoriilor mai vechi. Singurul mijloc era, deci, năvala puternicei asupra Europei, spre a consuma direct. Lucrul le era ușurat de ieftinătatea relativă a mărfurilor față de monedă; dar el sporea jupuirea săracitei Europe.

Dacă la acestea adăogăm alte împrejurări, speciale fiecărui stat: creare de noi sisteme economice, de noi bariere vamale, oprirea vechilor curente, prin granițele așezate de tratatele de pace, dispariția imensei piețe de desfacere a Rusiei, putem căpăta o viziune justă a ceea ce este criza economică de după război. Ea se complică, precum vom vedea, de o criză politică, pe care o vom cerceta la vreme.

În rezumat: criza economică constă în dezorientarea rezultată din faptul că toată economia națională, acordată prin măsuri artificiale în vederea producției de război, trebuia readaptată (în condițiile în care războiul lăsase atît pe producător, cît și pe consumator) la producția normală a păcei. În această tranziție, de la război la pace, stă esențialul crizei. Restul sînt forme ale ei, rezultate din circumstanțe de tot soiul, ce se pot înțelege

caz cu caz. (Cea mai interesantă e, desigur, schimbarea bazelor de repartițiune în mizeria desăvîrșită a producțiunei, care caracterizează esențialul experienței comuniste în Rusia.)

Criza a avut consecințe sociale însemnate, care vin să se adauge împrejurărilor și prefacerilor sociale de alt ordin, aduse de război.

1) Prima consecință este o *deplasare a averilor între cetățeni*, o schimbare a repartiției, rezultată, în chip spontan, de pe urma măsurilor excepționale pe care le-am analizat mai sus. *Cetățenii cu resurse fixe au fost dezavantajați, în favoarea celor cu venituri variabile.*

Lucrul s-a petrecut în două etape. În cea dintăi, perioada propriu-zisă a războiului, lucrul a apărut tocmai invers. Producătorii erau amenințați să nu-și poată exploata întreprinderea (afară de cazul furnizorilor de stat), în vreme ce, cei cu salarii fixe își vedeau existența asigurată mai departe. În cea de a doua, datorită crizei monetare, primii au putut realiza beneficii, în vreme ce ultimii primeau salarii de mizerie, care mergeau pînă la completa lor declasare. În al doilea rînd, *cetățenii posesori de valori mobiliare în genere au fost dezavantajați față de posesorii de valori imobiliare.*

Acolo unde exproprieri cu caracter politic nu au schimbat în mod artificial efectele acestei dezavantajeri, cum ar fi, la noi, reforma agrară și legile privitoare la chirii. Privit în întregimea lui, procesul s-a petrecut în diverse moduri:

1) îmbogățirea în hîrtie a furnizorilor statului;

2) avantajarea celor ce au transformat imediat această hîrtie în bunuri de stocat, realizînd beneficii din „vînzarea pe ascuns"; sau, în cazul mărfurilor susceptibile de conservare; așteptînd inevitabila urcare a prețurilor, din momentul liberării tranzacțiilor. Aceștia sînt așa-zișii îmbogățiți de război;

3) lor li se adaugă „speculatorii" la schimb *à la hausse* și *à la baisse*[7], dintre care, exemplul cel mai ilustru e acel al statului jucînd el însuși asupra valorii monedei sale proprii. Germania, de pildă, a reușit, prin acest mijloc, să se sustragă condițiunilor de reparație socotite inacceptabile. Profitînd de încrederea străinătății, a Americii mai ales, care, sperînd într-o apropiată ridicare a mărcii, nu se sfia să investească mari capitaluri cumpărării acestora, mai ales că scompta capacitatea de producție a Germaniei, posibilitatea de a-și plasa un împrumut și de a cîștiga o piață. Germania a tipărit hîrtie — la început cu moderație —, cumpărînd, în schimb, devizele forte ce i se ofereau (în care și-a transformat metodic capitalul mobiliar realizabil); și, cînd totul a fost acoperit, a început tipărirea în masă, cu intenția vădită de deprecire;

4) cei mai oropsiți de pe urma acestor operațiuni au fost funcționarii. De aceea, s-au putut înregistra, cu privire la ei, două fenomene simptomatice: criza recrutării personalului de carieră administrativă, corelată cu afluența spre profesiunile liberale și demoralizarea funcționarilor, care a îngăduit pătrunderea practicilor neoneste pe scara întinsă în acest corp.

2) O a doua consecință a fost *dezvoltarea unei întregi industrii parazitare*, întemeiată pe cererea fictivă de care am vorbit, imediat după război. S-au făcut investiri mari, care nu au corespuns așteptărilor, cererea căzînd odată cu valul de risipă. De aci, alte crize, ale unora din ramurile de producție, și alte sărăciri relative, firește, și care nu sînt de comparat cu cea dintîi.

3) În unele țări, cum este a noastră, se adaugă și crize speciale, cum este aceea a capitalului mobiliar, agravată de criza rezultată de pe urma împrejurărilor în care s-au schimbat bazele de repartiție a proprietății rurale și mai ales plata pămînturilor expropriate marii proprietăți. Acestea ne-au adus, în ce ne privește, o criză a producției agricole, pe timpul adaptării la noua stare de lucruri, complicată și ea de schimbarea sistemului întreg al economiei naționale, România devenind, din țară exclusiv agricolă, țară pe cale de industrializare, surplusul de cereale fiind necesitat, în bună parte, la aprovizionarea regiunilor industriale din Ardeal. Toate aceste împrejurări ne-au adus o criză de credit și o criză de numerar, strîns legată de intențiile politicii financiare a țării.

Remediile au fost, mai mult sau mai puțin, empirice; în imensa experiență care a fost războiul, am văzut cum soluțiile s-au impus în pas cu împrejurările, fiecare situație reclamînd reme-

dii urgente, care de multe ori se dovedeau a nu fi decît paleative, menite a amîna ceasul socotelilor. Cu vremea, aceste soluții au căpătat, prin confruntare și coordonare, un caracter teoretic. Și mai toate statele s-au îndreptat către aceleași soluții. Succesiv: 1) echilibrare bugetară în cadrele unui buget real; 2) oprirea inflației; 3) consolidarea datoriei de producție a țării; 4) restrîngerea sau măcar controlul importului; 5) politica abilă de devize a băncii de emisiune; 6) politică de credit; 7) revenirea la bugete reale; 8) stabilizarea de fapt, ținînd seama, simultan, de nevoile și interesele producției și consumului național; 9) revenirea la aur, prin stabilizarea legală; 10) definirea unei politici economice și financiare.

Baza acestor reforme a fost, din capul locului, impozitul. Și toate aceste crize tind a deveni coerente, în faptul că sînt resimțite în singurul fapt al birului. E mijlocul prin care producția actuală e silită să retragă din consumul imediat, pentru a-l ceda către stat, amortismentul risipei făcute în război. Și criza s-ar reduce, cu vremea, toată la acest singur punct, dacă criza nu ar fi condiționat unele schimbări morale care stau la baza sistemului economic.

1) Nesiguranța tranzacțiilor ar fi una și cea mai gravă, siguranța fiind condiția esențială a dezvoltării industriale, nesiguranța dublă din partea statului și din neonestitatea *oamenilor*.

2) Dezvoltarea spiritului de risipă, în detrimentul spiritului de economie și de prevedere care caracterizează, iarăși, psihologicește, dezvoltarea sistemului capitalist.

3) Îmbunătățirea considerabilă a nivelului mijlociu al vieții de Continent, care e o urmare fericită în sine, însă care creează sistemului complicații din care se vede greu cum va ieși.

4) Stimularea naționalismului economic și a tendințelor de autarhie a economiilor naționale.

5) Dezechilibrul social, rezultat din răsturnările economice, dezechilibru primejdios în ceea ce privește criza cadrelor națiunii și, mai primejdios, prin dezvoltarea spiritului de opoziție a clasei la clasă, în mijlocul aceleiași societăți.

6) Anarhizarea relativă a diferitelor ramuri de producție...

Cu acestea depășim însă criza economică datorită războiului și atingem criza latentă de la baza actualei organizațiuni economice pe care o vom cerceta aparte.

3. CRIZA MORALITĂȚII

De o criză morală se poate vorbi în mai multe feluri, pentru că termenul *morală* are mai multe înțelesuri (apropiate și corelate, ce e drept, însă distincte).

Prin criză morală se poate înțelege, mai întîi, o criză a moralității, aceasta din urmă luată în sensul de „bune obiceiuri". Atunci, criza morală ar însemna „stricarea bunelor obiceiuri" și ar comporta un dublu aspect: individual și social. Cele două aspecte ar fi corelative și s-ar influența reciproc. Criza moralității individuale ar consta în aceea că individul nu s-ar mai purta în conformitate cu normele socotite de bună purtare altădată. Și, dacă am privi adînc la cauzele care aduc această scădere a moralității individuale, am vedea că se petrece o criză a acestor norme înseși. Acesta ar fi „aspectul social al crizei", normele moralității nefiind decît „reprezentări colective" dotate cu putere de constrîngere. Prin norme morale înțeleg aci acele reguli de purtare pe care o grupare socială dată le socotește obligatorii și bune la un moment dat.

Ele sînt, deci, relative, atît față de timp cît și față de loc.

Ca să dai o explicațiune lămurită acestei crize astfel delimitate, ar trebui o lucrare întreagă de sociologie. Aci nu voi da decît indicații privitoare la modul cum înțeleg eu că trebuie tratată această chestiune.

Iau ca exemplu *familia* de astăzi și îmi propun să cercetez criza moralității ei la clasa socială din care am făcut parte — în intervalul de timp dintre 1890 și 1914, de pildă, sau, mai ușor, între 1914 și 1927.

Constat, în gros, de pildă, că se zice, de obicei, că:

1) relațiile dintre părinți și copii se descompun pe zi ce trece. Copiii nu se mai înțeleg cu părinții și nici nu mai ascultă de ei;

2) relațiile dintre bărbat și nevastă se schimbă. Zi de zi femeia capătă mai multă libertate și autoritate în căsnicie;

3) relațiile între sexe chiar se schimbă. Odinioară, sexele erau crescute separat, fiecare destinat unei activități speciale. Azi, ele sînt crescute împreună și femeilor le sînt deschise cariere socotite altădată specific bărbătești. Mai multă omogenitate și libertate are astăzi loc în relațiile dintre sexe;

4) la fel, s-ar putea afla schimbări de relații între stăpîn și slugă; etc., etc. ...

Atîtea crize morale, numai în familie... Criza moralității copiilor (la capitolul moralei tradiționale intitulat: „datoriile copiilor către părinți"); criza moralității soților (la capitolul: „datorii către soți"); criza moralității sexuale (la capitolul: „datorii către semeni și datorii către sine"); etc.

Cauzele acestor variații sînt multiple și de ordin variat. Am spus că ar trebui făcute nenumărate monografii, care să ilustreze, cu bagajul de informație indispensabil, cauzele determinate pentru fiecare caz în parte. Aci nu am putea face decît ipoteze, mai mult sau mai puțin gratuite, și generalizări prea repezi. O vom face mai jos, cu măsură, sub beneficiu de inventar și numai cu titlu de exemple.

Ce e însă individual și ce e social în fiecare din aceste exemple? E aci o întrebare legitimă, care poate fi destul de lesne dezlegată.

E mai ales o întrebare folositoare pentru lămurirea cazurilor analoage. Să luăm, deci, fiecare din cazurile semnalate și să-l cercetăm în parte.

1) **Raporturile dintre părinți și copii.** Individuală este abaterea de la normă și tulburarea pe care o pricinuiește uneori în sufletul celor mari și celor mici. Dar, condiționarea abaterii nu e totdeauna individuală. De multe ori, e socială. De pildă: ocupațiunea părinților în afară sustrage pe copil supravegherii necontenite a părinților; copiii sînt lăsați pe seama altora sau a școlii; copiii iau laolaltă apucături deosebite de ale părinților; gusturile și predilecțiile sînt deosebite.

Cu vremea, deosebirea dintre generații sporește neînțelegerea. Căci, lumea evoluează tot mai repede și realitățile unei vîrste nu mai sînt [și ale] celeilalte. (Un studiu bun asupra acestor condiționări sociale, în problema care ne interesează, e acela al

lui Kraepelin, vestit pedagog elvețian, specializat în problemă.) În sfîrșit, intervine și ceva pur social. Cu vremea, se schimbă însăși norma. Adică, idealul de purtare.

Lumea începe să socotească că e bine ca tineretul să fie crescut liber — și atunci, apare o criză a moralității de natură pur socială. Transformarea vechiului ideal patriarhal într-o etică individualistă a drepturilor copilului. Lui **Le-Play** îi succede **Ellen Key**.

2) **Raporturile dintre soți.** Criza individuală poate fi abaterea bărbatului sau a femeii de la regulele obișnuite și tot complexul de probleme sufletești grave ce se pun cu ocazia acestor abateri.

Condițiile de mai sus sînt, în parte, sociale. De pildă, nevoile obligă pe soție să exercite o profesiune. Condițiile profesiunii îi cer să lipsească de acasă. Iat-o silită, deci, să se sustragă îndeletnicirilor casnice. E o abatere condiționată social. Și aci, cu timpul, se schimbă și idealul relațiilor dintre sexe, căci și acest ideal e o reprezentare colectivă și aceste reprezentări sînt supuse schimbării, sub înrîurirea realităților de tot felul, care condiționează și autocondiționează viața socială.

Cu alte cuvinte, cu vremea, toată lumea, deprinzîndu-se, începe să socotească că e bine ca femeia să se personalizeze. Feminismul ia locul gineceului[8]. Femeia trece din familie în societate. Studii interesante, pentru alte vremi, ca și pentru a noastră, sînt acele ale lui **Abensour** în *Istoria* sa *generală a feminismului*[9].

Și aci, cazul corespunde perfect condițiilor de criză definite la-nceput. Și criza e pur socială.

3) **Raporturile dintre sexe.** Cazul e absolut identic, cînd e vorba de relaxarea raporturilor dintre sexe. Faptele sînt ale indivizilor și criza lor, aci, este extrem de variată, cînd compară ceea ce se simt porniți să facă cu ceea ce sînt siliți de împrejurări să facă. Sînt crize grave și complicate, după firea și conștiința omului, ca acelea ce au muncit pe un **Weininger**[10], de pildă. Dar, și aci, condiționarea e adesea socială, deși nu întotdeauna. (Paulhan a arătat, în cartea sa asupra transformării sociale a sentimentelor[11], în ce fel se produce, în cazul particular al dragostei, condiționarea socială asupra impulsiunii biologice. Multe din indicațiunile lui Freud sînt, asemenea, de reținut. Apoi,

Flexner, în cartea sa monumentală asupra prostituției în Europa[12], a ilustrat, mai bine ca oricare altul, în cazul care-l preocupă, intervenția acestor factori sociali. În fine, în „Mercure de France" de prin 1923, au apărut o serie de studii asupra cauzelor care au ruinat, în universitățile franceze, practica atît de răspîndită a *collage*-ului înainte de război. Și aci, are loc o criză pur socială, atunci cînd, de pildă, se discută chestiunea căsătoriei libere sau a indisolubilității mariajului.

Dacă ar fi să generalizăm acum, ar trebui să spunem că cercetarea acestor crize de moralitate pune probleme foarte delicate, care cer, spre a fi rezolvate, serioase monografii sociologice, căci condițiile sînt extrem de variabile cu locul. Numai cînd aceste monografii ar fi făcute, s-ar putea încerca o sinteză matură a crizei moralității vremii noastre, prin degajarea circumstanțelor esențiale în cazurile analoage, prin compararea stării vechi cu starea nouă, la sate, la orașe și la diferitele clase sociale.

Toate problemele pe care le găsim înșirate într-o carte de morală tradițională ar trebui cercetate și luminate prin aceste monografii: 1) datorii către Dumnezeu; 2) către semeni și 3) către sine...

Numai după ce lucrul ar fi făcut, am putea vorbi cu înțeles de criză.

(Dacă aș fi profesor de sociologie într-o universitate[13], după ce aș da studenților o primă lucrare de recenzie a unei cărți importante, aș da fiecăruia să-mi lucreze, în restul timpului, pînă la licență, o monografie a unei asemenea probleme. Pe lîngă că lucrul i-ar folosi mult personal, deprinzîndu-l cu mînuirea metodelor sociologice aplicate într-un caz concret, nu numai în pură ideologie, s-ar putea realiza, cu vremea, și un centru de documentare morală socială asupra acestor probleme. Ideea e de reținut[14].)

4. CRIZA MORALEI CREȘTINE

Preliminarii

Toate aceste considerațiuni sînt însă destul de îndepărtate de creștinismul propriu-zis.

Căci, este incontestabil că creștinismul are o morală a lui proprie și că poate fi vorba perfect — din acest punct de vedere — de o criză a moralei creștine. Oare filozoful german Max Scheler[15] nu intitula unul din capitolele lucrării sale de căpătenie[16]: *Falimentul predicii de pe munte*?

Durează de mult discuția — în sînul creștinismului — între așa-zisul moralism și misticism.

Răsunete destul de răspicate au ajuns pînă la noi, din aceste discuții, prin poziția puternic „antimoralizantă" luată la noi, „în numele ortodoxiei", de profesorul meu, Nae Ionescu, spre cel mai mare scandal al unora, ca și spre surprinderea altora. Domnia-sa opunea, în cursul său de filozofie a religiei, ținut la Universitatea din București în cursul anilor 1923–1924 și 1924–1925[17], interpretarea lui Origen și a cuvintelor lui Iisus: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, din tot cugetul tău și din toată inima ta; iar pe aproapele tău, ca pe tine însuți"[18], interpretării date de fericitul Augustin. Interpretarea augustiniană, pe care d-l Ionescu o califică specific „apuseană", stă, pentru domnia-sa, la baza tutulor rătăcirilor moraliste, în sensul că tindea să facă, din creștinism, o doctrină organizatoare a fericirii omenești pe acest pămînt, pe baza altruismului și a iubirii de aproape, considerate ca țeluri bune „în sine" pentru activitatea omenească.

Pe această cale au plecat atît catolicismul, care a „terestrizat" misiunea bisericii în ideea unității văzute și aceea a puterii ei lumești; cît și protestantismul, care a pus pe Dumnezeu „la remorca filozofiei morale", făcînd din el un fel de „monitor al prostimii" și un păzitor al „ordinei publice și al bunelor moravuri", pavăză a celor așezați față de toți dezmoșteniții soartei, și slujitor plecat al singurului Dumnezeu adevărat (adică, singurul subiect dotat cu adevărat cu atributele divinității) Statul.

Interpretarea lui Augustin constă în a da o valoare echivalentă termenului iubire în cele două propoziții ale frazei lui Iisus, fie că e vorba de iubirea de Dumnezeu, fie că e vorba de iubirea de aproape, morala creștină fiind iubirea de oameni în Dumnezeu. E aci o idee care, de atunci, s-a răspîndit și formează un truism care stă azi la baza moralei întregii civilizații apusene și chiar a nereligioasei Revoluțiuni Franceze. Căci, in-

terpretarea deschidea o poartă unei morale, interesînd numai relațiunile dintre oameni, considerate în ele însele, morală franc-masonică, lipsită de spiritualitate adevărată, adică, de contact cu lumea realităților de dincolo.

Interpretarea lui Origen pune accentul, dimpotrivă, pe iubirea de Dumnezeu, ca bază a moralei creștine, întrucît — observă d-l N. Ionescu — tinde să disocieze, în fraza lui Iisus, natura iubirii datorate de creștini lui Dumnezeu, „din tot cugetul și din toată inima", de cea către aproape, pe care nu trebuie să-l iubească decît „ca pre sine însuși"; și, aci adaugă d-l N. Ionescu: dar cine ordonă omului să se iubească așa de mult pe sine însuși? Răspunsul e evident: nimeni! Dimpotrivă... Scriitorii moraliști ai Răsăritului, ca și marii mistici ai Apusului, vorbesc de „lăpădarea de sine" ca de o condiție *sine qua non* a apropierii de Dumnezeu. E adevărat că aceștia din urmă (de pildă, sfîntul Ioan al Crucii), odată sacrificiul făcut, socotesc că omul reintră — chiar aci pe pămînt — în stăpînirea lumii, dar într-un duh nou; în timp ce, la ortodocși, numai renunțarea e calea; de aci, orice complăcere fiind suspectă de panteism, de cîte ori creștinul tinde să identifice iubirea de Dumnezeu de iubirea de aproape, căci, departe de a putea cuprinde pe cea de a doua în cea dintîi, el riscă să piardă pe cea dintîi, în cea de a doua. Răsplata e dincolo. Vederea lui Dumnezeu față către față are, la noi, un caracter aproape exclusiv escatologic. De aceea, singura cale mistică a Răsăritului e asceza și niciodată contopirea pe de-a întregul. (Ar trebui aci stăruit mai mult, căci avem și noi, în Răsărit, un fel de contopire cu Dumnezeu în viață fiind — la Simion Stîlpnicul, de pildă, la Macarie etc. —, dar aceasta ne-ar îndepărta de subiectul ce ne propunem să tratăm aici.)

E destul să amintim că gînduri de felul: „Toată grija cea lumească să o lepădăm..." sau Icosul: „Văzînd naștere străină, să ne înstrăinăm de lume, mutîndu-ne mintea la cer..." — sînt curente în rugăciunea răsăritenilor, iar ideea „justificării" prin fapte e aproape necunoscută (sic).

Nu ascund caracterul aproape scandalos al unei asemenea doctrine, pentru cei mai mulți dintre creștinii noștri ortodocși. Căci, născuți și crescuți într-o societate laică, adînc influențată de „ideile apusene", sîntem pe nesimțite „minați" de interpretarea apuseană. Și, chiar creștinismul răsăritean nu a fost

totdeauna solidar cu interpretarea atribuită de d-l N. Ionescu lui Origen. Asupra unor puncte destul de apropiate de morală, ca „originea răului", de pildă, biserica s-a lepădat de învățătura „gnostică" a lui Origen, care lega prea mult de trup păcatul și dădea pasul interpretărilor dualiste. E drept că și aci lupta a fost purtată mai ales de fericitul „apusean" Ieronim și că nu se cunosc precis doctrinele origeniste condamnate, multe din ele continuînd a influența gîndirea ortodoxă, chiar și după condamnare. Dar, pe atunci, Apusul nu era încă despărțit de Răsărit, dogmaticește. Nu e însă mai puțin adevărat că osteneala interesată a apusenilor, de a contesta caracterul strict răsăritean al învățămîntului lui Origen, e mai curînd o prezumție în sens contrar.

Creștinismul are, deci, două vedenii ale moralei. Pentru răsăriteni, „moralitate" ține de *Vechiul Testament*. Și ortodoxul își are moralitatea sa. E aceea a celor zece porunci, care alcătuiesc și astăzi baza regulilor de purtare.

E adevărat că, și dintre acestea, prima și a doua poartă asupra lui Dumnezeu: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din tot cugetul tău și din toată inima ta"; „Să nu-ți faci ție chip cioplit". Nu e însă mai puțin adevărat că ultimele cuprind și reguli de conducere terestră, pozitivă și negativă: „Să nu furi"; „Să nu fii desfrînat"; „Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta"... — și îndată motivarea caracteristică: pentru „ca să-ți fie ție bine și să trăiești ani mulți pe pămînt".

Aceasta este însă o morală precreștină, morala *Vechiului Testament*, e legea pe care *Noul Testament* ține s-o împlinească prin har, morala *Noului Testament* care, din acest punct de vedere, nu mai face decît să enunțe condițiile omenești de pregătire pentru primirea harului e cuprinsă *Predica de pe munte* și în *Parabolele* lui Iisus.

În opoziția *Predicii*... față de cele zece porunci, mai exact: în împlinirea legii vechi prin legea nouă se pune creștinului problema, între toate teologică, a raporturilor dintre Har și Lege. În felul înțelegerii raporturilor dintre har și lege stă, probabil, deosebirea dintre moraliști și mistici. Într-o frumoasă conferință, Pierre Maury a ilustrat, în chip minunat, anul trecut, acest lucru. Pentru cei dintîi, îndatorirea iubirii de aproape este o „normă de purtare" pe care *Noul Testament* o *substituie* legii

celei vechi, mai mult negative; iubirea e o normă de purtare care se *substituie* „legii vechi". Un fel de normă pozitivă nouă, substituită celei vechi, mai mult negative şi... mai primitivă. Legea iubirii, înlocuind talionul. Îndatorirea de a iubi înlocuieşte preceptele vechii morale: „Nu vătăma pe aproape...", considerate ca neîndestulătoare.

Lucru curios, în aparenţă: atît catolicismul, cît şi protestantismul, cu toată opoziţia lor, în cele mai multe privinţe, se acordă, aci, să trăiască pe temeiul unei asemenea concepţii legaliste. E însă drept, să recunoaştem că niciodată nu s-au putut cu totul dezbăra de un anume misticism.

Consecvent, d-l N. Ionescu a combătut această obligaţie *ideală* de a iubi, considerată ca precept esenţialmente creştinesc. Legea iubirii, în ortodoxie, nu e o obligaţie, nu e o normă imperativă, ci o simplă chemare la realitate, constatare a unui fapt. „Vino-ţi în fire", zice această reîntoarcere la raportul adevărat al lucrurilor, tulburate de cădere. Nici nu ar trebui zis: „Vino-ţi în fire", revenirea e inevitabilă, ca rod al contactului cu realitatea spirituală în actul religios. Ea nu are nevoie de rigori sau de proptele poliţieneşti, care nu fac decît să „mimeze" produsul supranatural al Harului lui Dumnezeu. Problema se rezolvă de la sine, în cuvintele: „Nu am venit să stric legea, ci să o împlinesc".

Nu trebuie să ne ascundem, deci, că poporul ortodox are încă vie-n mintea sa Legea morală a *Vechiului Testament* în integralitatea ei, cînd e vorba de regularea purtărilor sale şi că, din acest punct de vedere, o aşa-zisă criză a moralităţii, interesînd creştinismul, ar consta în abaterile de la aceste porunci. Sperjurii, cei ce iau numele Domnului în deşert, cei ce nu-şi cinstesc părinţii cum se cade, cei ce îşi fac idoli şi ceilalţi alcătuiesc categoria indivizilor în criză... Dar, în acest caz, criza asta nu este decît povestea alternării perioadelor de abatere ale lui Israil de la porunca Domnului cu perioadele de pocăinţă... Şi e nespus de interesantă necontenita analogie ce se poate face, sub acest raport, cu situaţia vremurilor noastre. Şi, această criză ar putea avea alcătuiri şi un caracter social. În încercările de „schimbare" a *celor zece porunci în alte zece*, ca, de pildă, „cele zece

porunci ale lui Jefferson", sau legea industriaşului şi a negustorului parvenit... sau altele.

Criza moralei creştine are însă rădăcini mult mai adînci, atît în Răsărit, cît şi în Apus.

Căci, această criză nu mai e o simplă criză a regulilor de purtare, ci e o criză a stării de har. E o decădere din vrednicia primirii harului, care e, de multe ori, în legătură cu înţelesul adînc al crizei celor zece porunci, dar al cărei aspect e mult mai complicat, pentru că e vorba de o tulburare în relaţiile omului cu Dumnezeu şi nu numai cu semenii.

Care sînt, mai înainte, caracterele moralei creştine cea de har?

Apusenii (catolici?) sau protestanţii, dar mai ales protestanţii, văd în creştinism o religie esenţialmente morală. Această trăsătură ar constitui caracterul esenţialmente distinctiv al creştinismului, faţă de alte religiuni, păgîne, şi el ar da acestuia superioritatea asupra tuturor celorlalte, ale căror taine, de pildă, nu depăşesc niciodată caracterul relativ „estetic".

D-l N. Ionescu socoteşte că aceste tendinţe moraliste în interpretarea creştinismului sînt scăderi notabile ale spiritualităţii apusene, care, în ultimul timp, au toate rădăcina la Kant, asupra *Religiei în limitele raţiunii*[19]. Dincolo de Kant, rădăcina acestei interpretări se poate afla în întregul de împrejurări care au format structura sufletească modernă a apuseanului, structură pentru care Kant e numai un indicator, la o răspîntie de influenţe... În ce constă această scădere? D-l N. Ionescu precizează: dedesubtul acestei puneri a lui Dumnezeu „la remorca filozofiei morale" se poate întrezări o intenţie nemărturisită, ca un progres (în rău) al unei spiritualităţi anticreştine, al unei caricaturi masonice a spiritualităţii, o tendinţă antropozofică latentă şi, de cele mai multe ori, inconştientă, de preamărire a omului, sub aparenta preamărire a lui Dumnezeu. Un fel de impulsiune de a accentua capacitatea mîntuitoare de sine a omului, socotit în stare să condiţioneze, dacă nu să săvîrşească el însuşi — mai mult sau mai puţin, fără ajutorul lui Dumnezeu — mîntuirea sa personală... Ce altceva este kantiana „valoare universală a buneivoinţe"?

Dumnezeu nu mai e un agent real în opera de mîntuire, ci un „concept", postulat, destinat să garanteze normele de purtare fundate nu în el, ci aiurea. El nu mai e în stare să dea omului niciun ajutor eficace, ci numai să „garanteze" ordinea publică. Analogia cu „Monitorul" și calificarea de „polițienească" a acestei morale e mai adîncă decît pare. E aci, la Kant, o întîlnire la limită a ideilor emise de „cei trei reformatori": Luther, Descartes și Rousseau[20], speculate și dezvoltate la ultima lor limită. Pietismul, prin Knutzen, filozofia luminilor, al cărei inițiator incontestabil e Descartes, care i-a formulat întreaga problematică, prin Wolff (și, de aci, deismul lui, latent), unite cu dogma bunătății morale a voinței omenești, la origine, a lui Rousseau.

Dar toate acestea sînt idei spurcate, idei diavolești, de care drept credincioșii trebuie să se ferească, așa, ca de foc.

Creștinismul nu e o morală nouă, ci religia adevărată. Nu trebuie să ne fie teamă de acuzarea că prin aceasta interpretăm „păgînește" creștinismul, adică, cu „frica lui Dumnezeu". Ești mult mai aproape de El aci decît prin falșa devoțiune pietistă (ba, mai mult; „rigorismul moral" — spre deosebire de „asceză" — pare a izvorî dintr-o presupoziție funciarmente ateistă), pe care unii apuseni o iau drept iubire de Dumnezeu. Evlavia — pietatea specifică a răsăritenilor — e mult mai aproape de frica lui Dumnezeu decît de iubirea omului îndumnezeit către ceilalți. Cel puțin aci, Dumnezeu există; dincolo, divinitatea e o calitate relativă, care convine, mai mult sau mai puțin, oamenilor...

Deosebirea esențială dintre creștinism și morală nu se poate degaja decît dintr-o analiză riguroasă (pe cît poate fi riguroasă o cercetare care întrebuințează un instrument esențialmente impropriu) a actului religios în sine. Or, analizînd această „specificitate" a actului religios, diferența apare limpede și luminoasă din tot ce s-a spus pînă aci. Actul moral e ordonat către organizarea vieții de aci, act imanent în lumea aceasta; în timp ce actul religios constă într-o legătură mistică cu „lumea de dincolo", cu transcendentul. Preceptele religioase, dacă sînt, nu pot avea în vedere decît pregătirea pentru lumea cealaltă, față de care această viață nu are nici o importanță, sau o importanță relativă, de pregătitoare a celeilalte.

Creștinismul dreptcredincios, ca religie, nu e, în sine, nici moral, nici imoral, ci amoral. El nu se preocupă, în sinele său, de organizarea fericirii pămîntești, ci de pregătirea vieții de apoi. Toate tendințele „moralizante" despiritualizează creștinismul, în înțelesul că îi degradează ținta. În loc să i-o vadă în contactul omului cu realitatea transcendentă și cu valorile veșnice, îi dau ca țintă organizarea fericirii de aci, „ca să-ți fie ție bine și să trăiești ani mulți pe pămînt" uitînd cu totul sau lăsînd înlături, ca neesențiale, valorile lui veșnice și viața de apoi. Ca și cum ai putea fi creștin fără a crede în aceste lucruri... și chiar în Dumnezeu. Aceasta e schimonosirea „moralismului" în sînul creștinismului însuși și efectul său răufăcător. Sensul esențial al *Predicii de pe munte* nu e în cuvintele: „Iubiți-vă unii pe alții", ci în acestelante: „Nu vă adunați vouă comori care trec..."

Că, aiurea, creștinismul a avut și are încă influențe extrinseci asupra moralei, lucrul e de netăgăduit. Alăturea de „specificitatea" sa, dar numai odată ce această specificitate a fost stabilită și întru cît e scrupulos respectată, se poate vorbi, cu înțeles și fără teamă, de o „generalitate" a actului religios. Omul radiază în toate celelalte activități lumina contactului cu Dumnezeu în actul religios pur. Luminația inteligenței, înseninarea morală arată că actul religios are resorturi și răsunete active în celelalte funcții sufletești. Confundarea a ceea ce vine din „Lumină" cu aceea ce vine din făptură și din fire e, însă, cea mai mare orbire care pîndește pe creștin, ca o ispită lăuntrică a Satanei, și-l face să piardă legătura cu Dumnezeu, să se înșele și să cadă.

În lumina lămuririlor de mai sus, se poate spune acuma, privitor la criză, că viața creștinului e o necontenită revoluție și criză.

Aci găsea d-l Ionescu (asemeni[21] lui Chesterton) germenul esențialmente anarhic al creștinismului. Viața e o criză pe calea mîntuirii, o luptă necontenită între două împărății, din care una, căzută, a tulburat pe cealaltă, *fundamentală și supraordonată*. Cu Diavolul, au intrat în lume, prin căderea omului: durerea, dezordinea și neputința... — tot ce se leagă de întoarcerea omului de la Dumnezeul căruia se aseamănă și unde își avea locuință. „Neliniștită este inima mea, pînă ce nu se va odihni întru Tine" zicea fericitul Augustin. Creștinul se simte-n lume

străin și trecător și nicăieri nu-și află, cît e viu, locaș de veci. Aci stă și înțelesul atît de paradoxal al răsturnării de valori pe care o înregistrează cele nouă[22] fericiri.

Constatarea că valorile *Predicii de pe munte* nu și-au aflat întruchipare într-o ordine socială, să fie oare semnul unui „faliment" al ei? Ar fi, dacă am recunoaște acestor valori un sens moralizant, și aci, desperarea luterană, care dă în „răul radical", pîndește pe Scheler, fără să-și dea seama, întrucît riscă să confunde lumea de sus cu cea de jos.

Și optimismul catolic, care riscă să confunde, în sens invers, pe cea de jos cu cea de sus, nu riscă nici el, mai puțin decît „îndobitocirea" prezisă de *Apocalips*, atunci cînd caută de pe acum *„realizarea statului papal"*. Ca și cum ar putea fi așezare lumească și văzută, fără pată. Biserica este, desigur, fără pată, tocmai pentru că are rădăcini în cer, ca trup mistic al Domnului Hristos. Astfel, e sfîntă, măcar că-n sînul ei există păcătoși.

Dostoievski era adînc creștin în temerile sale, în această privință. Soloviov nu are dreptate să opună, în vechea legendă, pe sfîntul Nicolae sfîntului Casian, cel dintîi murdărindu-se ca să scape căruțașul din noroi, al doilea, ferindu-se să nu se umple[23]. Venerația către Unul, mai mare decît cea către celălalt, nu e idealul de propus. Nu vede oare Soloviov că preferința sa presupune că *„ajutarea de aproape"* e mai de preț decît păstrarea neîntinată a hainei?... Dar de ce haină e vorba? De o haină oarecare sau de *haina lui Hristos însuși*? Și, ce are mai mare preț? Ajutarea aproapelui sau Haina lui Hristos? Pusă astfel [întrebarea], dezlegarea e evidentă. Unii ar putea însă contesta, de a opune lucrurile unul alteia.

Ajuns aci, mărturisesc că simt cum se răscoală în mine însuși apuseanul și îmi zice:

Atunci întruparea a fost oare zadarnică, dacă, după Hristos, omul rămîne tot ca mai înainte? Și nu e oare scris: „Datu-mi-s-a toată puterea în cer și pe pămînt"?! Atunci, de ce mai subzistă spărtura? Întrebările acestea ne duc însă în miezul Tainei învățăturii creștine.

Un fel de a răspunde ar fi să contești dreptul de a opune una alteia, cele două mentalități. Haina lui Hristos nu poate fi opusă iubirii de aproape, fiind însăși haina săracului. Parabola asupra paharului cu apă dat săracului și prețul lui la judecata din urmă nu lasă nici o îndoială asupra lucrului. La fel, parabola samariteanului.

Interpretare a Răsăritului sau a Apusului sînt, deopotrivă, cuprinse în creștinismul care le depășește din toate părțile. D-l N. Ionescu, ca și Soloviov, exagerează, bineînțeles, fiecare în sens contrar. Soluția stă într-o temperată oscilare? Viața spirituală nu e echilibru pe o muche de cuțit? Tragedia nu ar exista, deci, decît pentru cei cu un exces de scrupule...

Dar acest mod de soluționare nu e adevărat, căci e vorba de un compromis și adevărul nu e compromisul. D-l N. Ionescu are, deci, dreptate.

Completă dreptate. Și totuși..., acel totuși al tainei dragostei de sus a Ioanei d'Arc, pe care — zice Péguy[24] — nu l-au înțeles vracii pămîntului...

REVIZUIREA DE CONȘTIINȚĂ

Cuvinte pentru o generație

Rostul colectiv al acestei revizuiri e limpede, din două puncte de vedere. Mai întîi, orice activitate e produsul factorilor individuali cu mediul. Revizuirea de conștiință tinde — din acest punct de vedere — să determine coeficientul subiectiv în activitatea mea de interpretator al semnelor culturale ale vremii. În al doilea rînd, tinde să mă lămurească față de unii dintre prietenii mei, care caută răspuns la întrebări analoage. De aceea, le închin lor aceste gînduri.

Revizuirea aceasta tinde a nu fi numai a mea proprie, ci cată a găsi gîndul comun ce însuflețește căutarea tuturor celor dintr-o generație cu noi. Ea implică deci acestei generații două lucruri: o integrare și o diferențiere.

Integrarea ne cere să analizăm situația pe care ne-o lasă înaintașii noștri în clipa intrării noastre în cultură; diferențierea ne impune să definim, dacă nu soluțiunile specifice ale generațiunii noastre (ceea ce ar fi prematur, pentru niște indivizi care abia încep activitatea creatoare), cel puțin situația noastră specială față de cadrele existente și condițiunile comune pe temeiul cărora se va desfășura activitatea noastră în căutarea soluțiunii.

Pusă astfel, revizuirea are aproape caracterul unei definiții. Și interesul ei restrîns și personal se lărgește în sens colectiv și justifică astfel dreptul la publicitate.

Rostul acestei revizuiri va părea celor mai mulți destul de straniu[1]. Nu sîntem prea obișnuiți cu îndeletniciri de acest fel. Și totuși, nu e mult de cînd un profesor de filozofie, solicitat să-și dea părerea asupra direcțiilor către care s-ar îndrepta gîndirea filozofică de astăzi de la noi sau aiurea, scria ritos: „Ne ajung făuritorii de programe"[2]. Mărturisesc că am căutat în jurul meu pe făuritorii supranumerari de idealuri. Și n-am găsit decît obișnuiții „realiști", „profitori ai istoriei", cum îi place preopinentului nostru să zică. Abia pe la răscrucea vremilor, cîte un stîlp adevărat...

Așa că, revizuirile și chiar programele adevărate (vorbesc de cele care au luat ființă în cultură) se pot număra pe degete. Și lista ar trebui poate și mai mult simplificată.

A trecut aproape multă vreme de cînd Maiorescu, între *Poezia română...* și *Direcția nouă...*[3], a făcut revizuirea de conștiință a unei generații, de pe urma căreia avea să rămînă junimismul. Peste el avea să treacă *Contemporanul* socialist al lui Gherea și revizuirea lui Barbu Delavrancea[4], avea să treacă sămănătorismul, care e întreg o revizuire de conștiință, și poporanismul, care izvorăște dintr-o alta. O generație înaintea noastră avea să adoarmă cu nădejdea unui „vis" cu cel dintîi număr al *Flacării*[5] din 1911, și *Scrisorile răzeșului*[6] aveau să ne trezească din vis peste un deceniu, în plină „revoltă a fondului nostru nelatin"[7]. După aceasta, n-au mai fost revizuiri, decît poate grupul unor singurateci premergători, care au rostit, neînțeleși de sufletele cele multe, o năzuință prematură de înnoire sufletească-n integral[8], sau încercările de a concretiza în figurine o aspirație europenizată de cenaclu. Pe alături, îndelung și monoton, „literatura" și „lumea valorilor" își poartă pasul nestînjenite mai departe, între „șprițul" și „șvarțul" cotidian.

Conflictul dintre generații, cel căruia i s-a dat de mai demult numele de „cursă a făcliei", în virtutea căreia idealurile trec succesiv de la o generație la alta, peste rezistențele pe care le întîmpină în chip inevitabil tinerii ce au de spus ceva din partea celor mai în vîrstă, care au spus deja tot ce aveau, sau ce era de spus: pune celui ce gîndește un șir interesant de probleme.

Conflictul necesită, în prealabil, o luare de contact și o precizare de poziții, sau măcar de dispoziții față de generațiile precedente, luare de contact care constituie propriu-zis „botezul în cultură". Fiecare generație se deosebește măcar prin aceea că are maeștrii ei deosebiți; și știm cu Nietzsche că atașarea unui tînăr de un om mare, căruia îi ridică-n suflet o statuie vie, constituie intrarea tînărului în cultură. Aceasta nefiind, în ansamblu, decît bagajul de reacțiuni spirituale, judecăți și valori pe care o generație le transmite alteia de la un timp la altul, ca să

le fructifice și să le înnoiască puterile și strălucirea, se vede lesne că nu e posibil fără o continuitate de un anumit fel (continuitate de elemente, continuitate de preocupări, continuitate de oportunități măcar). Datori sîntem, deci, și noi să aruncăm o privire asupra cascadei ascendenților noștri, ca și mărturisirilor lor de crez.

Lăsînd pe Petru Movilă, pe Dosoftei, pe Antim Ivireanul sau pe Veniamin Costache pentru o privire mai amănunțită altă dată[9], pentru a ne mărgini la cei de mai aproape, succesiunea limpede caracterizată a capilor de generație — pe care viitorul are s-o simplifice, desigur, dacă nu s-o îndrepteze —, ne apare, de la locul de unde privim noi cultura noastră, cam într-astfel.

A trecut mai întîi Heliade peste Lazăr, Kogălniceanu peste Heliade, Hasdeu peste Kogălniceanu, Maiorescu peste Hasdeu și Iorga peste Maiorescu. Mai de curînd a trecut Rădulescu-Motru peste Iorga și A.C. Cuza peste Rădulescu-Motru. Pe alăturea a trecut Dobrogeanu-Gherea, care a dat o ramură, care a înflorit, dar n-a dat roade încă; iar Mihail Dragomirescu încearcă, de la Maiorescu încoace, să scape netăiat în două, în poziția intermediară pe care a apucat-o între cuțitele foarfecilor..., aci raționalist, dincolo mistic... (Tot pe alături, singuratic, a trecut Ervin[10].) Fiecare ne-a lăsat cîte ceva de care avem să dăm seamă, chiar dacă ne-am feri s-o facem, de rușine sau de teamă.

Cam așa se înfățișează genealogia arborelui nostru cultural din locul de unde-l privim noi. Din vechiul trunchi născut din cronici, pe care-l bănuim[11] cu toții prin manualele de clase mai mult sau mai puțin de a patra secundară, au dat ramuri de frunze, cu mlădițe, cu muguri și cu flori (scuzați comparația). Ramura pe care înflorim *„momentul" nostru cultural*, de la care privim pe ceilalți, *nu atîrnă deci de noi*. Și n-avem vină dacă pe toți acești înaintași ai noștri îi privim laolaltă, dintr-un loc așa cum ei, desigur, nu se pot privi între dînșii.

M-a impresionat întotdeauna, în acest sens, cuvîntul pe care îl aud atît de des la cei din generația trecută: „Ce oameni erau altădată... Și cînd te uiți acum...".

Deunăzi m-am trezit făcînd eu însumi o asemenea reflecție. Răsfoiam *Almanahul Gotha* din 1913, la biblioteca Facultății de Drept din Paris, cînd privirile-mi căzură întîmplător asupra ministerului[12] conservator de pe atunci. Pe nevoite-mi alergau

ochii de la un nume la altul. Președinte: Maiorescu; Finanțele: Marghiloman; Internele: Take Ionescu; Industria: dr. Istrati... Fără să vreau, murmurai: „Ce oameni! Fericite vremuri...".

Tot întîmplător mi-au venit însă atunci în minte crîmpeie din „tăgăduirile" de atunci. Mi-am amintit cum o altă generație, mai veche, ca și mulți din cei din vremea lor nu șovăiau să le conteste acestor corifei orișice merit. Și m-am gîndit, de asemeni, cum toți acei despre care generația mai mare decît noi vorbește cu atîta ușurință — alcătuiesc pentru noi o generație așa de vorbitoare, încît nu vedem cu cît a putut fi mai mare un Maiorescu sau un Hasdeu decît este pentru noi un V. Pârvan sau un N. Iorga?

Și atunci, m-am întrebat dacă nu cumva copiii noștri, găsind pe unde vor fi duși la carte, vreun alt *Almanah Gotha*, din 1926[13], nu vor rosti cu părere de rău în urma lor: „Ce oameni! Fericite vremuri...".

Răspunsul la această întrebare mi-l dete chiar acuma un prieten[14] care a făcut o anchetă la copiii unei școli de sat, întrebîndu-i care li se pare lor că ar fi cei mai mari oameni din lume. Am găsit acolo înșirați, alături de Noe, de Columb, de Napoleon și de Pasteur, pe Nicolae Iorga și pe Vintilă Brătianu...

Am înțeles atunci cum însuși faptul contestării lor de astăzi, faptul de a fi zilnic pe buzele celor mai în vîrstă și de multe ori pe buze de ocară clădesc, pe nesimțite, oamenilor, în sufletele celor care se transmit, lucrurile vrednice de pomenit de-a lungul vremii, și m-am gîndit dacă înscăunarea și descăunarea idolilor și a idealurilor nu e și un lucru de obișnuință.

Cele două împrejurări amintite sînt asemănătoare.

Pentru cei ce se ridică dintre noi, alăturea cu noi, egali cu noi și de o vîrstă, ne vine greu s-avem respect ca față de părinte. Ne împotrivim lor, îi combatem. Și nu ne putem închipui cum de ajung părinți sprituali ai celor care vin după dînșii, și cum cei ce-au să vină după dînșii, copii ai lor spirituali, vor uita poate — sau vor privi cu totul într-altă lumină decît noi — pe acei ce-au fost părinții sufletești ai noștri...

La fel fac toate generațiile...

În faptul acesta stă, cred eu, atît imposibilitatea pentru cei de altă generație ca noi să înțeleagă planul de viziune în care sînt făcute aceste însemnări pe marginea vremurilor noastre,

cît și certitudinea de a ne găsi pe un același plan și a recunoaște între noi, oriunde am fi, cei de o aceeași generație. Bătrînii noștri nu vor putea niciodată înțelege, și scandalul lor pare legitim, că: „a zis Nae“ e, pentru noi, același lucru care era altă dată, pentru dînșii, magica expresie: „Zice Maiorescu“ ...[15].

Rîndurile acestea sînt o încercare de tălmăcire, de transpunere a planului nostru de viziune pe-nțelesul lor.

Faptul că sîntem nu înseamnă că le contestăm cumva dreptul lor la existență, sau legitimitatea eforturilor lor. Dimpotrivă. Cultura românească de azi e încă pentru multă vreme a lor. În timp ce noi abia ne naștem. De aceea și această situare, această punere la punct a noastră în raport cu ei, această luminare a rosturilor noastre prin arătarea a ceea ce sînt dînșii pentru noi, e o datorie de care nici o generație nu se poate sustrage sub sancțiunea gravă a nulității sale proprii. Ar fi frunza căzută din copac...

Dar, o dată aruncat podul, o dată lămurit ceea ce avem de la dînșii și comun cu dînșii, nu avem teamă, căci podul nu-l vom trece decît noi. Cîteodată, chiar ne gîndim cu părere de rău că unii dintre maeștrii care ne sînt dragi nu vor izbuti să treacă puntea (datorită împrejurărilor care ne fac originalitatea). Și de nimic nu sîntem mai bucuroși decît atunci cînd unii dintre ei ajung s-o treacă și să se pună-n pas cu vremea. Dar rare sînt astfel de bucurii și se pare că lucrul nu e dat să se prea întîmple...

Merita generația noastră osteneala unei asemenea revizuiri? Sîntem noi posesorii vreunui caracter distinctiv, care să legitimeze, din partea noastră, o tendință de conturare a unui *suflet propriu*, atunci cînd această generație n-a produs încă nimic? S-a manifestat vreodată, în tinerimea de azi, vreo nevoie de acest gen? Dacă da, de unde își trage rădăcinile? Ce semnificație are și ce făgăduieli de roade-i poartă vrejul? Iată la ce va trebui să dăm răspuns.

Nu vom răspunde aci în prealabil. Solicităm cititorului îngăduiala de a-l lăsa să-și formeze opinia de-a lungul cronicilor însele.

Ne îngăduie, de asemeni, să le rezumăm la sfîrșit, în postambul. A pune aci problema fără ilustrarea necesară a materialului de care dispunem ar însemna să atacăm prematur o poziție încă destul de bine apărată.

Sîntem totuși datori cu o explicație acelora ce vor să dea de rostul generațiunii noastre. Nevoind să-i dăm o definițiune intrinsecă, pe temeiul căreia să excludem pe cutare sau pe cutare reprezentant al ei, vom circumscrie, prin cîteva împrejurări, genul ei proxim. *Sîntem din generația acelora care au gravitat în timpul marelui război în jurul clasei a patra secundară.*

Trăsătura aceasta e esențială pentru că dă naștere unui complex de consecințe profund semnificative, care definesc profilul unui suflet și-i pun înainte menirea lui specifică.

Culturalicește, sîntem a doua generație de după război. Sîntem acei ce n-au făcut războiul decît ca cercetași pe la spitale, sau urmărindu-l cu alți ochi decît acei ai copilăriei. Între 1916 și noi mai e o generație. O generație afirmată, altoită, roditoare în chip hotărît în cultură: generația ieșită din universități în primii ani după război. Cei cărora li s-a explicat războiul și care l-au îndurat, fără să-l facă sau l-au făcut numai în parte[16].

E generația lui Lucian Blaga. *Gîndirea* e curierul cultural al acestei generații care ne precede imediat. În coloanele ei am supt, cu aviditatea de cultură a celor 16 ani ai noștri, mierea culturii din Apus, pe care ne-o trăgea ca printr-un fagure. În lumina trăsăturilor de cerneală ale lui Demian[17] am început a iubi în cultură ce-i al nostru. Unii dintre noi au și scris acolo. Dar glasul lor a fost oarecum un glas străin. Uneori am găsit chiar sub pana celor mai în vîrstă decît noi probleme care interesau direct generațiunea noastră (puțini care izbuteau să treacă puntea). Curioasă generație, căreia îi datorim multe, față de care avem să dăm seamă de multe..., dar și rezerve de făcut.

Situația noastră e și mai curioasă.

Am fost crescuți în școală în cultul unei anumite ierarhii (scări de valori) — *respectul vieții omenești ca suprem bine* și *libertatea ca mijloc desăvîrșit*, pe care cei 14 ani ai noștri le-au văzut dezmințite de acei care ne crescuseră în ele. În numele absolutismelor de fel de fel de feluri. Războiul a însemnat pretutindeni sacrificarea individului pe altarul scopurilor colective, mai mult sau mai puțin împărtășite: a fost și revelația bruscă a legăturilor ascunse în vremile de mare bunăstare ale omului de grup. *De ce să nu mărturisim, atunci, că nu mai credem nici în individ în sine, nici în atoatefolosința libertății, mai puțin în eficacitatea ei*? De ce să nu mărturisim însă că ne aducem amin-

te de acestea ca de niște *făgăduieli neîmplinite, care în fundul sufletului și-au păstrat tot farmecul dintîi*? De aceea, față de noul crez, ca și față de manifestările de violență, stăm ca-n fața unui fapt inevitabil (și sîntem realiști în asta, cum e vremea care vine după noi), deși ne arde amintirea unei libertăți pe care n-am apreciat-o și [n-am] iubit-o decît visînd pe băncile școlii, iubind cu patimă pe Marius, urînd pe Sylla.

Și, după noi vine o generație pe care n-o mai leagă de libertate nici atît. Generația care nu a suferit nici o spărtură. Cea care a primit războiul cum a fost, ca o flamură, și și-a făcut din el un crez. O generație care nu i-a îndurat rigorile decît cu trupul și cu care nu ne vom înțelege niciodată. (Din vremea-n care am *scris aceste rînduri, această generație a pătruns în cultură prin* pana lui Mircea Eliade[18].)

Ce să ne mai mirăm, atunci, că rosturile vechi se schimbă? Și de ce, în locul unei rezistențe absolute, care să ne-nchidă sufletul în fața orișicărei realități neplăcute, pe care s-o respingem mobilizînd vechea ideologie (cum fac mulți din cei mai mari ca noi), să nu deschidem ochii mari și să privim cu nesaț în jurul nostru? Ce e oare mai potrivit unui tînăr decît curiozitatea? *Dorința de-a afla*, de-a ști, de-a cunoaște..., cu singurul dor de a afla la răscrucea de oameni și de gînduri care alungă-n vreme Adevărul?

Aci e trăsătura caracteristică a generațiunii noastre și, pînă la un punct, a oricărei generații. Zic: pînă la un punct, pentru că Barrès scria, de pildă, și lucrul era adevărat pentru generația lui: dacă o generație n-ar începe *prin a dărîma și a dori altceva* decît ceea ce este, ar însemna că-și recunoaște, prin aceasta, ea însăși inutilitatea venirii sale-n lume.

Pentru o generație ca a lui Barrès, [pentru] care realitățile erau pentru destul timp asigurate, aflarea-n treabă cu dărîmatul idolilor celor vechi putea fi și semn de vitalitate, și de vioiciune.

Dar astăzi, cînd înaintea noastră stau numai probleme de dezlegat, și cînd, cu drept cuvînt, se poate spune că nici o generație nu a avut mai multe lucrări de făcut, de refăcut, sensul revizuirii de conștiință nu poate fi o exaltare a unui surplus necheltuit de energie, în numele căruia să-ți justifici singur existența.

Noi avem prea puțin timp pentru asta. Noi constatăm faptul brut al existenței și trăim sentimentul tragic al unei crize,

lipsiți de adevăratele alimente spirituale (generațiile de după război sînt, sub acest raport, mai curînd anemice — și trebuie s-o recunoaștem, chiar dacă știm că mîine, poimîine vreun caraghios, [care] ar avea timp de joc, s-ar gîndi să-ntoarcă argumentul contra noastră), vechile idealuri fiind distruse de realități, și acestea din urmă neavînd — pentru generația noastră, *care a cunoscut și altele, care a visat măcar la altele* — puterea de a se impune ca niște valori adevărate. *Nici dictatura de clasă, nici naționalismul integral* nu ne pot fi nouă semne ale absolutului de care avem nevoie. Dar *nici relativismul de altă dată* nu mai este cu putință pentru oameni cărora, neavînd timpul să se plictisească, le trebuie răspuns la întrebările cele mai grave ale existenței.

De aceea, trăsătura noastră sufletească este, pe lîngă sentimentul discrepanței, produsă sau grăbită de război, în lumea valorilor (discrepanță pe care fiecare din noi o poartă-n el) și setea de a cunoaște. Avînd totul de-nceput, ne trebuie plan și criteriu de verificare a materialului, în locul diletantismului relativist al celor ce, avînd de toate, făceau un sport din existență și, uneori, chiar din durere.

Acestea sînt condițiile în care generațiunea noastră își croiește drumul său.

Nu avem, lucru curios pentru o generație, *pretenții apriorice de originalitate*. Sîntem un produs complex de împrejurări și influențe și *„originalitatea noastră" e numai momentul „unic" pe care îl ocupăm în devenire*.

Privați de sucul blînd al continuității, crescuți în tensiune și-n indisciplină, cam după cum a dat bunul Dumnezeu, am deschis ochii mari asupra a tot ce întîlneam în jurul nostru.

În preajma creației sîntem datori să alegem sămînța. Cum ne vom soluționa problema? S-o vedea. *Mulți dintre noi caută deja în direcțiuni și pe căi deosebite. Dar cu toții ne recunoaștem în același semn: Alternativa, Dubiul* în semnul tragic și actual de a fi o *generație ce-ncearcă, între relativismul drag și absolutismul aspru, ieșirea* c u o r i c e p r e ț *din îndoială*. Și revizuirea mai e necesară pentru *cei ce vin îndată după noi, cei care cred că au soluții, dar care n-au putut trăi problema* însăși.

Generația pe care-o vedem născîndu-se la cei care în cinci sau zece ani vor fi în rîndurile noastre, și pe care îi presimțim deja gîndind[19].

„GÎNDIRISM“ ȘI ORTODOXIE

I. *ÎN MARGINEA UNEI ANIVERSĂRI*

Sînt două luni de cînd, luînd apărarea prietenului Mircea Eliade, chiar în acest loc, față de un dublu atac pornit împotriva romanului său *Isabel*... prin coloanele *Gîndirii*, eu scrisesem:

„Între « gîndiriști » și « generațiunea noastră » poate fi uneori identitate de poziție spirituală, identitate de concluzii și păreri; dar... motivele acestor păreri și mai ales problematica prin care am ajuns la ele se deosebesc fundamental de la unii la alții“. (Vezi: „Carte pentru Isabel“, în *Cuvîntul*, din septembrie, din acest an[1].)

Mă pregătisem tocmai să dezvolt aceste gînduri — adîncind deosebirea dintre noțiunile de „generațiunea culturală“ și „poziție spirituală“. Vream s-arăt în ce măsură se poate vorbi de o unitate de poziție spirituală între cei de la *Gîndirea* și noi, cei ce militām aici ortodoxia, lămurind, în același timp, de ce nu poate fi vorba de o aceeași „generație culturală“ a *Gîndirii*, care să cuprindă și pe Nichifor Crainic, și pe noi — așa cum se crede îndeobște; ci numai de o întîlnire pe terenul unei aceleiași ideologii, sau pozițiuni spirituale, a unor elemente care vin, de fapt, din două generațiuni bine distincte, fiecare cu maeștrii și problemele ei proprii. Eram gata, cînd o notiță strecurată într-o revistă și un articol de-nceput din *Capricorn* mi-au dat să înțeleg că diferențierile acestea sînt privite de tabăra cu care sîntem în război ca un început de răfuială și de lichidare a lagărului nostru ortodox, care ar fi astfel *amenințat să se spargă*, „îngerii“ *risipindu-se ca puii de potîrniche*, împușcați de alicele fratricide ale „mentorului“ lor de ieri.

Am ținut cu orice preț să evit, în ce mă privește, o astfel de interpretare. Și-am tăcut, cu toate că prietenii mă sfătuiau să continui. Am tăcut, pentru că, oricare ar fi deosebirile de păreri ce mă despart de d-l Crainic, sau de alții din aceeași tabără cu el, nu pot îngădui ca aceste deosebiri să fie socotite ca o ruptură a mea de pozițiile ocupate împreună. Deosebiri de păreri sînt, desigur, orișiunde este vorba de un lucru gîndit, viu. Dar, ceea ce trebuie știut limpede de toată lumea este că aceste deosebiri au loc totuși „între noi“, înăuntrul lagărului nostru, că ele urmăresc lămurirea unor drumuri care duc spre aceleași ținte, privind, ca atare, probleme care „celorlalți“ nici nu li se pun, și despre care, prin urmare, nu avem de discutat cu dînșii. Divergențele noastre nu pot fi, deci, în nici un fel, un prilej pentru concesii către „ceilalți“. Dimpotrivă, intransigența care nu-ți îngăduie acoperiri și toleranțe pentru ceea ce-ți pare greșit în propria ta tabără implică cel puțin aceeași intransigentă strașnicie față de pozițiunea celeilalte, de care te desparte nu numai o problematică deosebită, ca de Crainic, ci [și] o deosebire totală de concepție de viață și de scară de valori, care exclud orice raport de comuniune spirituală.

Împlinirea a zece ani de existență a *Gîndirii* îmi dă prilejul să redeschid această chestiune într-un moment cu atît mai favorabil lămuririi, cu cît atacul recent pornit împotriva direcțiunii ortodoxizante din cultura românească din partea celuilalt lagăr „raționalist“ chiar în sînul Universității, prin profesorul Rădulescu-Motru și prin alții, atac în care sîntem implicați direct, exclude orice echivoc asupra tendinței comune, pe care atît noi, cît și preopinenții noștri „gîndiriști“ o reprezintă în cultură, cu toate diferențele de care se va vorbi mai jos.

Cît privește îndemnul unora de a amîna această răfuială pînă ce vom învinge „dincolo“ pe cei ce ne atacă din afară, socotesc că sîntem destul de încrezători în Adevăr ca să-L putem privi în față ori de unde ar veni, lămurirea ortodoxismului nostru față de ortodoxismul gîndirist neputînd decît servi printr-o mai tăioasă precizare, răfuiala noastră ultimă și colectivă cu preopinenții noștri universitari, ce va să vie.

Cele petrecute la masa de aniversare a *Gîndirii* arată însă cît erau de juste temerile mele scrise în *Carte despre Isabel.*

Nu am luat parte la această masă, cu toate că sînt prieten al *Gîndirii*, deși nu sînt un „gîndirist“ înregistrat. Las, deci, să po-

vestească un prieten care poate spune ce-a văzut și ce-a auzit acolo.

Cel dintîi care a vorbit a fost directorul Nichifor Crainic, care a schițat activitatea decenală a revistei, fără a o lega de nici un îndreptar un crez deosebit.

I-a urmat, ca prieten al revistei, profesorul Simion Mehedinți, care a reluat, în cîteva cuvinte, caracterizarea direcției spirituale a *Gîndirii* prin cele patru orientări caracteristice desprinse de Nae Ionescu în articolul din ajun[2]: tradiționalism, ortodoxism, autohtonism, monarhism — căruia i s-a replicat imediat într-o ripostă vehementă, care viza probabil dincolo de profesorul de față pe profesorul absent, tăgăduindu-i exactitatea caracterizării sale și făcînd apologia unei absențe totale de direcție, socotită a fi mai oportună și fructuoasă, ca să asigure durarea mai departe a mănunchiului gîndirist.

Lucrul nu trebuie interpretat numai ca un eveniment gazetăresc. Și nu trebuie privit, acest lucru, nici ca o declarație la chef făcută într-un moment de excesivă veselie.

Ceea ce vine să aducă o lumină hotărîtoare asupra acestui incident cultural la un banchet ideologic sînt cuvintele lui Sandu Tudor, rostite cu o greutate de plumb în adunare, cuvinte care, dacă nu pecetluiesc definitiv soarta *Gîndirii*, arată totuși la ce compromisuri trebuiește să recurgă direcția revistei, spre a menține o coeziune care amenință să se destrame.

„Dacă aceasta e, într-adevăr, pozițiunea Dumneavoastră, se zice că ar fi spus Sandu Tudor, atunci, între generațiunea Dumneavoastră și a mea e o prăpastie de netrecut. Groaza de o ortodoxie dogmatică și clară a lui Pamfil Șeicaru este explicabilă, căci, dacă ortodoxia ar fi, pentru el, o realitate, multe din cele ce sînt ar trebui să fie altfel decît cum sînt."

Nu știu cît am redat de textual vorbele lui Sandu Tudor. În orice caz, sensul declarațiunei sale e cum nu se poate mai clar. Ea vine să lămurească și, în oarecare măsură, să conteste sensul cu care ne-am deprins de la o vreme, al termenului „gîndirist", pentru mulți sinonim cu „filo-ortodoxie culturală".

Ar fi o mare nedreptate dacă am tăgădui că în coloanele *Gîndirii* și-au găsit expresiune și-adăpost valorile culturale de care vorbea Nae Ionescu. Nu mai puțin rămîne faptul că, la o reuniune de aniversare, unul din întemeietorii revistei poate face

o astfel de declarațiune de principii, fără ca actualul ei director s-o conteste. Și acest fapt arată că valorile puse de Nae Ionescu înainte nu pot fi dătătoare de seamă pentru întreaga grupare a revistei — ci, cel mult pentru un fragment al ei.

Această problemă ne propunem să o strîngem mai de aproape.

Ne pare rău că sîntem siliți să contrazicem aici pe profesorul Nae Ionescu. Dar dacă acesta este adevărul, și dacă cele patru caractere puse înainte nu se potrivesc *Gîndirii* ca întreg — rămîne deschisă întrebarea: ce poziție exactă ocupă *Gîndirea* în cultura românească și cum se definește ea față de ortodoxie?

Într-un articol scris acum vreo patru ani, și publicat într-o revistă de cenaclu, intitulat *Revizuirea de conștiință. Cuvinte pentru o generație*, căutînd să desprind care ar fi direcțiunile spirituale față de care are a se defini generațiunea mea, după ce analizam cascada cadențată a curentelor culturale românești de la „Junimea" pînă în anul marelui război, scriam despre generația *Gîndirii*:

„Culturalicește, sîntem a doua generație de după război. (...) Între 1916 și noi mai e o generație. O generație afirmată, altoită, roditoare în chip hotărît în cultură: generația ieșită din universități în primii ani după război. Cei cărora li s-a explicat războiul și care l-au îndurat, fără să-l facă sau l-au făcut numai în parte.

E generația lui Lucian Blaga. *Gîndirea* e curierul cultural al acestei generații care ne precede imediat. În coloanele ei am supt, cu aviditatea de cultură a celor 16 ani ai noștri, mierea culturii din Apus, pe care ne-o trăgea ca printr-un fagure. În lumina trăsăturilor de cerneală ale lui Demian[3], am început a iubi în cultură ce-i al nostru. Unii dintre noi au și scris acolo. Dar glasul lor a fost oarecum un glas străin. Uneori am găsit chiar sub pana celor mai în vîrstă decît noi probleme care interesau direct generațiunea noastră (...). Curioasă generație, căreia îi datorim multe, față de care avem să dăm seamă de multe..., dar și rezerve de făcut" (în *Buletinul Asociației Creștine Studențești din București*, anul V, nr. 2[4]).

Nicicînd, mai mult decît acum, după ce cuvintele lui Sandu Tudor au căzut grele, aceste rînduri nu capătă un înțeles mai clar, mai definitoriu.

Ele lămuresc precis două idei, și anume:

1) că „generația *Gîndirii*" și „generațiunea noastră" constituiesc, de fapt, două momente culturale diferite, două generațiuni culturale, avînd fiecare maeștrii ei deosebiți și problematica ei diferită, izvorîtă din împrejurările deosebite care au prezidat la formațiunea ei;

2) că între un fragment din „generația *Gîndirii*", vorbesc de Nae Ionescu, de Nichifor Crainic, așa cum am vorbit ieri de Nenițescu, sau de răposatul pictor Sabin Popp, sau de alții, și un fragment din „generațiunea noastră", vorbesc de un Stelian Mateescu, de un Paul Sterian, de un Sandu Tudor, există afinități spirituale și, în multe privințe, unitate de păreri și atitudini, dar:

a) această unitate nu acoperă pozițiunea spirituală a *Gîndirii*, despre care cel mult se poate spune că „simpatizează", sau „cochetează" cu această atitudine, care este — ce e drept — dragă unora dintre colaboratori, recte, actualului director, fără ca totuși acest drag să-l împingă la o ruptură de „ceilalți";

b) această unitate de soluții culturale nu exclude deosebiri adînci de mentalitate, de mod de înțelegere a împrejurărilor, sau de mod de punere și, în special, de trăire a problemelor, precum și de responsabilitate personală în fața acestora, într-un cuvînt, de „spiritualitate", deosebiri destul de adînci spre a nu justifica în nici un caz confuziunea.

Aceste lucruri, nădăjduim să le adîncim mai mult, în viitor.

II. *TERMENII UNEI DEZBATERI*

Am arătat într-un articol precedent concluziile care se impun din examenul atent al situației culturale a grupului adunat în jurul revistei *Gîndirea*, cu prilejul împlinirii primului deceniu de la apariție.

Spuneam anume:

1) că „generația gîndiriștilor" — vorbesc, bineînțeles, de generația întemeietorilor ei — nu trebuiește confundată cu așa-numita „noua generație", asupra căreia s-a scris atît de mult începînd de prin 1926;

2) că poziția culturală a *Gîndirii* nu acoperă, de la apariția ei, tendințele unei renașteri ortodoxe;

3) că întîlnirea în coloanele acestei reviste a unor manifestări culturale cu caracter ortodox, provenite de la reprezentanții ambelor generații de care s-a vorbit mai sus, nu constituie nici trăsătura caracteristică, nici nota dominantă a acestei reviste în tot timpul primului său deceniu; ci mai mult un efort de adaptare a ei la o serie de împrejurări petrecute în afară, pe care le-a înregistrat, fără să le regizeze;

4) că între elementele care reprezintă pozițiunea ortodoxă în fiecare din cele două generații există deosebiri importante de structură intelectuală, de problematică sau de trăire interioară, suficient de importante ca să justifice existența unor subgrupări, unele mai labile, altele mai intransigente.

Am făgăduit cu acel prilej, dată fiind însemnătatea împrejurării și a semnificațiilor acordate acestei aniversări în lumea culturală, să cercetez mai de aproape locul adevărat al revistei *Gîndirea* în mișcarea ideilor din România, precum și problemele ce se pun în legătură cu ea.

Dezvoltarea acestor idei cerea neapărat să deosebim două noțiuni cu totul distincte, care se confundă regulat, de cîte ori se discută această chestiune, și anume: ideea de *generație* și ideea de *poziție spirituală*.

Aceste două noțiuni s-au împletit în cursul discuțiunilor purtate în publicistica românească în mod atît de inextricabil, încît pretenția de a le distinge ar putea părea temerară, dacă bunul-simț n-ar veni s-o îndreptățească de la sine. Confuzia s-a stîrnit din constatarea pe care au făcut-o unii că „toată generația nouă se află pe o aceeași poziție spirituală" (Eliade). În acest sens, s-a spus, de pildă, că „misticismul ar fi caracteristica noii generații" (Comarnescu); și firește că imediat s-a desemnat o reacție a tutulor celor care nu se simțeau „mistici" împotriva acestei caracterizări, pe care o socoteau „nepotrivită" (Cioculescu, G. Ștefan, P. Constantinescu).

Dimpotrivă, acei care mărturiseau credința ortodoxă au găsit „misticismul" prea vag, prea nebulos, pentru caracterizarea propriei lor poziții (subsemnatul, S[andu] Tudor, P. Sterian). S-a pronunțat, dacă nu mă-nșel, din acest lagăr, chiar cuvîntul *Schwärmerei*[5], pentru acest misticism incolor și anost (N[ae]

Ionescu). Unii s-au grăbit să respingă pe acei ce refuzau să se recunoască mistici, dincolo de generațiunea nouă, socotindu-i ca reprezentanți întîrziați ai „vechii" generații. Singura dificultate a acestei explicații era faptul că acești recalcitranți nu se prea deosebeau, ca vîrstă, de promotorii noii generații. Din partea lor, reprezentanții poziției raționaliste au tăgăduit misticismului caracterul de notă dominantă a orientării noii generații, calificîndu-l succesiv drept „snobism" (Petrovici, Ralea) sau drept „nevroză" (Rădulescu-Motru).

Că-n zarea culturală românească se desemna un curent mistic era o realitate ce nu se putea tăgădui de către nimeni. Că rosturile acestui misticism erau legate de pătrunderea în cultură a celor mai mici de treizeci și cinci de ani, de asemeni. Acolo unde ițele se încurcau, era faptul delimitării temporale a celor atinși de contagiune, pentru că, după cum am arătat mai sus, o parte dintre aceiași tineri nu voiau să se mărturisească „mistici" și totuși nu li se putea tăgădui că fac parte din același grup de vîrstă. S-au încercat, atunci, mai multe teorii asupra grupului de vîrstă, arătîndu-se că nu vîrsta propriu-zis contează, ci „momentul cultural" al apariției operelor caracteristice (Eliade, Camil Petrescu). Discuția aluneca astfel, pe nesimțite, din planul *psihologic* către planul *cultural*.

Apoi, rămînea un alt fapt neexplicat. Tinerii aceștia incomozi păreau, chiar atunci cînd se situau pe pozițiuni deosebite, a vorbi oarecum aceeași limbă, a încercui aceleași experiențe, a se situa în raport cu aceleași axe [?][6] (pozitiv sau negativ), dar, pe scurt, erau pradă a acelorași neliniști, aceleiași *problematici* care îi făcea să se-nțeleagă între dînșii, chiar cînd se împotriveau.

Adică, nu li se putea tăgădui caracterul de „generație comună", deși subzistau diferențe importante de atitudini.

Nae Ionescu a tras cel dintîi consecințele acestui fapt și, într-o conferință la Fundațiunea „Carol" asupra „Noii generații"[7], a deosebit ce e al timpului de ceea ce-i al veșniciei, precizînd pentru întîia oară cei doi termeni neomogeni: „generația" și „poziția spirituală"; prima, [ca] realizare temporală [și] spațială contingentă a unei comunități de conformație sufletească; a doua, ca identitate, acomodare necesară de orientare și adecvație în fața realității a unor resorturi sufletești identice[8].

Această deosebire, suficientă pentru integrarea faptelor de mai sus (cu o anumită aproximație) apare totuși insuficientă pentru înțelegerea lor deplină. Ea trebuie completată cu o nouă distincție a celui de-al doilea termen, deosebind aceea ce reprezintă în poziția spirituală teren de spiritualitate în mod [?][9] absolut: atitudinea spirituală, de aceea ce ține de spirit prin intermediul lumii semnelor: creațiunea culturală.

Înainte deci de a vedea mai amănunțit de ce „gîndirismul" nu se confundă nici cu „noua generație" și nici cu „ortodoxia", să căutăm — urmînd faimosului dicton fiziocratic — „să ne definim termenii" necesari deplinei înțelegeri.

Definirea unor concepte stabile de referință în realitatea atît de labilă și de complexă a vieții social-spirituale, a vieții veșnic mișcătoare, nu este tocmai ușoară. Mai lesne de înțeles ne apare deci *descrierea* lucrurilor de care avem să ne ocupăm, cu condiția să fie *esențială*.

Esența acestei descrieri constă aci în arătarea diferitelor planuri pe care putem purta controversa: cel *metafizic*, al poziției spirituale absolute, relație determinată dintre ins și univers, cel *obiectiv-spiritual* și social al „operei" și al semnificației sale culturale, cel *psihologic și istoric* al împrejurărilor sau al momentului de cristalizare a unei structuri sufletești, pe cale de maturizare. Atitudine spirituală, poziție culturală, generație istoric-psihologică, aceștia sînt termenii al căror înțeles trebuie lămurit în trăsăturile lor fundamentale și în relațiile lor reciproce.

ÎNTRE GENERAȚII

Lămuriri mai vechi la o polemică mai nouă

Rîndurile de mai jos erau menite să apară în toamna anului 1928, provocate de un articol al profesorului Nae Ionescu[1], îndreptate împotriva *Manifestului „Crinul Alb"* publicat în *Gîndirea* din septembrie a aceluiași an[2].

Lucruri vechi, prin urmare, dar nu moarte.

Împrejurările m-au făcut să reiau în ultima vreme încercarea de a lămuri situația generației pe care o reprezint și a poziției ei spirituale în istoria ideilor românești.

Rândurile scrise atunci lămuresc și completează, față de d-l Nae Ionescu și [față] de *Cuvîntul* o atitudine pe care am lămurit-o recent față de d-l Crainic și *Gîndirea*[3]. Cu toate că împrejurările din cursul acestor doi ani m-au adus mai aproape de cel dintîi decît de cel din urmă, rîndurile de mai jos își păstrează toată valoarea lor, nealterată, apropierea pozițiilor spirituale neschimbînd întru nimic raporturile dintre generații, de care se ocupă îndeosebi aceste rînduri.

Ele constituiesc, de fapt, o continuare a *Cuvintelor pentru o generație*[4], publicate acum cîțiva ani în același *Buletin*... Luate împreună cu acestea și cu articolele intitulate: „Gîndirism și ortodoxie" și „Filozofie științifică, Universitate și ortodoxie"[5], publicate în *Cuvîntul*, cu răspunsul la ancheta *Tiparniței literare* asupra *Noii spiritualități*[6] constituie un ansamblu de „revizuiri" îndreptate atît 1) față de generația bătrînilor noștri dascăli universitari, aflați pe alte poziții spirituale, cît și 2) față de „generația sacrificată" sau „generația « Gîndirii »", cu care ne aflăm pe aceeași poziție, dar cu o problematică deosebită.

Aceste revizuiri au menirea să situeze tendințele spirituale ale fragmentului de generație care a înființat Asociația...[7] și

Buletinul...[8] atît față de Universitate, cît și față de *Cuvîntul* și *Gîndirea*.

București, în 18 februarie 1931[9]

În *Cuvîntul* din 11 octombrie 1928, profesorul Nae Ionescu reia problema conflictului dintre generații cu prilejul apariției *Manifestului „Crinului Alb"* în recentul număr al *Gîndirii*. Asupra acestui manifest s-a scris pînă acum destul de mult, ca și asupra celuilalt manifest, publicat acum cîtăva vreme — vorbesc de *Itinerarul spiritual* al lui Mircea Eliade[10].

Erau, desigur, multe de spus cu aceste prilejuri. *Manifestul*... precipită probabil lucruri care sînt în aer, de vreme ce atîția se simt atinși și obligați să intervie.

D-l Nae Ionescu, analizînd *Manifestul*... și răsunetul pe care l-a avut publicarea lui, socotește necesară o punere la punct și o răfuială între ceea ce se numește „generația sa" și „generația cea nouă", adică a autorilor *Manifestului „Crinul Alb"* și a noastră. Domnia-sa face chiar precizări: generația sa e a celor ce au astăzi între 35 și 45 de ani; a noastră e a celor ce împlinesc între 20 și 28. Ceilalți sînt „bătrînii".

Am atins altă dată problema acestei generații așa cum ni se înfățișează nouă (vezi: „Revizuirea de conștiință. Cuvinte pentru o generație", în *Buletinul Asociației Creștine Studențești din București*, numărul din martie 1928, an V, nr. 2).

Am arătat atunci de ce credem că generația cea nouă este a celor care s-au aflat în timpul războiului cu studiile în jurul clasei a IV-a secundare și ce împrejurări au determinat schimbarea de structură spirituală a acestei generații. Clasificarea d-lui Nae Ionescu nu ne dă vreun motiv nou ca să despărțim generațiile altfel decît am făcut-o: 1) cei care au făcut războiul fiind deja intrați în Universitate; 2) de altă parte, cei care au îndurat rigorile morale fiind încă în liceu; 3) în sfîrșit, cei care nu i-au îndurat rigorile decît cu trupul — generația ce vine după noi.

Alături, bineînțeles, „bătrînii" cu studiile terminate și cu „situații cîștigate".

*

Generațiile psihologice cuprind, deci: 1) pe cei ce au sub 22 de ani; 2) pe cei ce au între 22 și 28 inclusiv, și [3)] pe cei ce au

peste 28. Acestea în principiu, pentru că „trecerile" între generațiuni nu sînt excluse.

Iată însă că discuțiile din ultima vreme vin să precizeze două lucruri:

1) că nu *toată* generația cea nouă e pe aceeași *poziție* spirituală ([vezi:] Paul Sterian, „Noua generație", în *Curentul* din [iulie] 1928[11], și George Ștefan, „Asupra misticismului noii generații", în *Viața românească* din octombrie 1928[12]);

2) că pe poziția spirituală ce tinde spre ortodoxie, pînă azi exclusiv revendicată de generația cea tînără, această generație nu se află singură, ci împreună cu rămășițele unei alte generații, mai în vîrstă, „generația gîndiristă" ([vezi:] Nichifor Crainic, „Spiritualitate", în numărul din septembrie 1928 al *Gîndirii*[13]), sau „generația de sacrificiu" ([vezi:] Nae Ionescu, în *Cuvîntul* din 11 octombrie 1928, „Între generații"[14]).

Lucrul este firesc să se întîmple, căci una este o generație și alta e o poziție spirituală.

CONFESIONALISM ȘI INTERCONFESIONALISM ÎN VIAȚA FEDERAȚIEI ASOCIAȚIILOR CREȘTINE STUDENȚEȘTI DIN ROMÂNIA

Cele ce-mi scriu aseceriștii[1] despre entuziasmul confesional al majorității bucureștenilor, ca și despre rezistențele pe care această idee le întîmpină în alte grupări, intervenția unor personalități din afară în discuție îmi arată că spiritele sînt destul de coapte pentru înțelegerea problemei.

Mă călăuzesc, în cele de mai jos, de îndoitul interes:

1) al sporului sufletesc al aseceriștilor în parte,

2) al rostului și menirii activității Asecereului ca grup.

Încep.

Problema naturii legăturilor confesionale ale aseceriștilor nu e nouă.

Cercetătorul atent al tuturor manifestărilor Asociației, de la înființarea ei, ar putea, răscolind arhivele Asociației, da de capătul firului preocupărilor confesionale în A. S. C. R. încă din vremea în care federația nu era încă întemeiată.

În primăvara anului 1923, anteproiectele actului constitutiv și statutele federației marcau, asupra spiritului întemeietorilor Asecereului din 1921 (preocupați mai ales de aspectul social al creștinismului), o orientare către probleme mai adînci spirituale, între care problema confesională nu putea lipsi.

Ca unul care am fost cu deosebire amestecat în redactarea și modificările succesive ale acestor anteproiecte — modificări ce se pot lesne regăsi în arhivă —, îmi pot da bine seama de sensul și intensitatea tendinței în acest moment.

Și nu șovăiesc s-o calific „sporadică", deși — ca reprezentant al ei — am reușit să introduc pînă la sfîrșit, în statutele votate la Rîmnicul Vîlcii, în 1923, paragraful care precizează că, „pentru adîncirea experienței religioase și pentru participarea Ase-

cereului la toate valorile spirituale adunate în biserică", Asecereul, Federația mai bine-zis, departe de a se dezinteresa de confesiune, deși nu putea *impune* o confesiune — „e dornică să vadă pe membrii săi cît mai aproape de biserica de care țin".

Ar fi interesant de dezgropat discuțiile care au pregătit adoptarea acestui text, care azi face lege în F. A. S. C. R. — atît în adunarea națională a F. A. S. C. R. din România, cît și în ședințele preliminare și în corespondența urmată între d-rele Elined Prys[2], Anina Rădulescu-Pogoneanu[3] și d-nii Sergiu Condrea[4], Manoilescu[5], Paul Sterian[6] și subsemnatul.

Amintirea acestora, ca și scrisorile ce posed sau am depus la arhiva A. C. S. B-ului[7], arată limpede două lucruri (oarecum potrivnice):

1) grija asecериștilor de a nu fi îndepărtați de către Asociație de biserica de care țin[8];

2) grija asecериștilor de a nu înfeoda mișcarea creștină oricărei alte organizări temporale sau spirituale existente, atît pentru a păstra libertatea necesară spre a „pune probleme religioase și morale" *tuturor* studenților români, cît și pentru a menține în discuții „desăvîrșita libertate și respect al oricărei opinii", lăsînd indivizilor *grija* propriei lor afilieri la cutare sau cutare tendințe.

În fine, pentru a putea apropia Asociației grupările I. K. E. din Cluj*.

Și, cei ce au luat parte la discuțiile amintite își pot aduce aminte de grija inspirată de indicațiile asupra tendințelor protestante ale Federației Franceze, inserate în *Semeur*-urile[9] din 1923 și cererea noastră de a insera un text similar în favoarea ortodoxiei în *Constituția F.A.S.C.R.* (vezi: propunerea Vulcănescu, la Rîmnicul Vîlcii, și corespondența cu Elined Prys), ca și condițiile în care, renunțînd la acest text, am ajuns la formularea principiului actual, și discuțiile asupra cuvîntului *biserică* sau *biserici* din conținutul articolului 1 al *Constituției*...

Poziția adoptată în *Constituția*... de la Rîmnic însemnează, în substanță, afirmarea următoarelor deziderate:

1) afirmarea voinței de a nu rămîne în superficialitatea nonconfesionalismului;

* E aci un puternic sentiment și o conștiință vie a *specificității* misiunii Asecereului în societatea românească.

2) conștiința că tradiția bisericii reprezintă izvorul — de care nu ne putem lipsi — al chezășiei că experiența noastră nu e vînt. (Vezi și: dibuiri asupra poziției în care tradiția intră în lume, ca izvor de revelație față de *Scriptură*, deși nu încă destul de limpede formulată. Dar compară cu condițiile altor grupuri străine și vei vedea diferența.);

3) afirmarea însăși a *realității mentalității vremii noastre, peste care nu se poate trece cu o negație pură și simplă.*

De aceea, libertatea în procedee, mai apropiată de ale studenților ca de ale Bisericii;

4) așezarea Asociației ca o punte între Biserică și școala înaltă, ca un fel de mediu de difuziune și endosmoză al studențimii spre biserică, deosebită și de una, și de alta, așezată *în* studențime, dar orientată *spre* Biserică.

(Federația nu putea fi „o biserică". Ea avea să fie ortodoxă, compusă fiind — întrucît majoritatea ar fi fost ortodoxă — din ortodocși. Acesta e un argument faimos invocat în vremea aceea.);

5) atașarea indivizilor de confesiune rămînea totuși o chestie de convingere personală;

6) dorința de colaborare spirituală, pe baze federative și fără a șterge diferențele, de fapt, cu tineretul minoritar ardelenesc și cu începătorii în ale creștinismului.

Știu bine că toate aceste afirmații nu sînt sustrase criticii. Afirm însă că formularea lor era *momentul spiritual maxim* pe care-l putea naște reunirea *sincerității cu bunăvoința celor ce le-au alcătuit.*

Principiul formulat în *Constituție*... reprezintă însă, repet, grija cîtorva asecериști, puțini, de viitorul spiritual al Asociației.

Mulțimea membrilor era cu totul indiferentă problemei confesionale și cea mai bună dovadă o avem în faptul că propunerea mea, de a introduce un text similar în statutele *Asociației Bucureștene*, în februarie 1924, a fost respinsă cu o mare majoritate, înlocuindu-se cu explicațiile actuale din *Statut*..., aflate în contraproiectul lui Sergiu Condrea, pe care eu le găseam insuficiente (mai ales motivarea „socială" a nevoiei de biserică) și nu destul de clare.

Fac această cam seacă punere la punct pentru a feri pe cei care cred că problema e nouă, de superficialitatea unei soluțiuni pripite și pentru a evoca puțin amintirea unor vremi în care, pe

dibuite și *adesea fără lumină*, Asecereul își croia drumul în care „cei noi" aveau să treacă mai tîrziu.

Care sînt, acum, împrejurările care fac ca problema confesională să fie pusă majorității asceriștilor bucureșteni, cu o acuitate care, dacă, socotesc eu, nu va face să se spargă cadrele vechii *Constituții F. A. S. C. R.-iste*, întrucît aceasta o prevede și o cuprinde, va duce însă la îndeplinirea a ceea ce în ochii celor din 1923 nu era decît un deziderat!

Încep.

1) Răsunetul pe care l-a avut în opinia publică românească* problema Uniunii Bisericilor. (A fost semnalul care a trezit, în mintea cîtorva aseceriști, conștiința problemei.) De unde:

2) preocuparea cîtorva aseceriști de *adîncire în sens ortodox a experienței religioase proprii*. (Întîi, *cunoaștere* a ceea ce este Ortodoxia și apoi verificare.) În acest sens, de netăgăduit ajutor au fost:

3) cursurile de filozofie a religiei** făcute de d-l Nae Ionescu la facultate, în anii 1923–1924 și 1924–1925[11].

Ele se dezvoltau odată cu:

4) tendința de a reda ortodoxiei un rol spiritual față de cultura românească. (Articolul lui N. Crainic „Politică și ortodoxie", în *Gîndirea*[13]; de asemenea, „Individualismul englez" al d-lui Nae Ionescu, tot acolo[14] etc.)

Polemica în jurul „cazului de la « Cuibul cu barză »"[15] și mai ales situarea culturii noastre între Răsărit și Apus au fost imboldurile care au silit tinerimea să cugete la ortodoxie. (Ca tradiție culturală românească.) Izvoare găsisem numai pe d-l Rădulescu-Motru: *Cultura română și politicianismul****[16];

5) sentimentul valorilor specifice, pe care aseceriștii le descopereau în tradițiile populare în campamentele de țară, al descoperirii religiozității ortodoxe în congresele de la mînăstiri și ca o reacție față de contactul cu străinii în congresele internaționale;

6) adîncirea experienței religioase a fiecăruia. (Faptul de viață scotea oamenii din Asecere și acolo, în mijlocul altor oameni – armate pentru mine –, unii aseceriști ajungeau să transcendeze, adică, să treacă peste ideea de Asecereu – îngustă și provizorie –, pentru aceea de Biserică a lui Hristos, comuniune spirituală în trupul mistic al lui Hristos.)

(Aci, departe de Asecere, am simțit iar nevoia împărtășaniei, de pildă.)

Strîns legat de asta șade:

7) venirea în contact cu literatura religioasă catolică mai întîi și apoi pe bucățele, ortodoxă: Paul Claudel, Soloviov etc.; *Acatistul Bunei-Vestiri* etc.;

8) în fine, ceea ce a fost adevăratul „fulger", care a prins duhurile în dorul de *ortodoxie*, a fost întîlnirea cu Asociația Rușilor la Băile Herculane.

Adîncirea experienței lor spirituale a înfiorat pe unii, dar a cucerit pe cei mai mulți. De aceea am socotit, anul trecut, timpul venit pentru un cerc de *Introducere* (modestă și poate tulbure) *întru Ortodoxie*.

De aceea, anul ăsta Asecereul a luat să studieze *Piatra din Capul Unghiului*.

Ar fi nespus de interesant de dezvoltat contribuția fiecăreia din împrejurările de mai sus la formarea tendinței de care vorbim. Fiecare vechi asecerist are amintiri despre unele sau altele din împrejurările amintite, care ar putea fi cu folos date în vileag.

Dacă nu o fac acum, în ceea ce mă privește, este, mai întîi, din pricina lipsei de loc, cît mai ales, din pricina scopului pe care-l urmăresc aceste rînduri, care nu e de a aduce o simplă mărturisire personală, ci o expunere de fapte valabile pentru mai mulți, adică o mărturisire utilă îndeobște.

În timp ce F. A. S. C. R. se îndrepta în această direcție și prin formarea secretarilor români antrena, pe cît îi era cu putință, în aceeași direcție grupurile din A. C. F.[17] și A. C. T.[18], în centrul activității spirituale a cărora își așeza *propria* activitate, deși refuzase cu aceste asociații ierarhia oricăror legături organice, toc-

* Vezi articolul semnat: „Un ortodox" din *Ideea Europeană*, 1923–1924[10].

** D-l Nae Ionescu a polemizat continuu cu noi. Vezi și: un articol în *Ideea Europeană*, 1924 sau 1925, semnat Mihail Tonca, contra noastră[12].

*** Mai tîrziu, Soloviov, *La Russie et l'Eglise Universelle*, catolicizante, dar care era o reacție salutară contra protestantismului amenințător.

mai din teama alienării libertății sale de gînd și acțiune, care o ducea pe drumul croit, cum am arătat mai sus.

În acest timp, zic, ideea își făcea drum în opinia publică. Studențimea, antrenată în marea ei majoritate în mișcarea antisemită[19], avea să formeze cea dintîi reacțiune.

Deși Asociația a șovăit mult timp între dezaprobarea acestei mișcări (vezi: un prim *comunicat* împotriva violențelor semnat de mine[20] — secretar pe atunci — și aderarea, măcar, la scopurile ei de ridicare economică a studențimii băștinașe). (Vezi: *Program studențesc de organizare universitară*[21], făcut la Seminarul d-lui Gusti de *aseceriști* mai *ales* și ale cărui deziderate O. D. A. S.-ul[22] încearcă și azi să le realizeze. Vezi replica mea față de Elined Prys, cînd dînsa ne-a cerut desolidarizarea formală, nu numai de violență, ci și de mișcarea studențească. Am răspuns toți: *„Non possumus"*[23]. Se poate spune că mulți membri au simpatizat cu dînsa.)

Cadrul politic care-i absorbea activitatea oferea însă Asecereului un cerc prea strîns și prea depărtat de sfera preocupărilor lui spirituale, pentru ca Asecereul să fie influențat prea adînc de ideile acestora.

Totuși, atitudinea noastră față de *mișcare* exista și ea sta în întrebarea pur spirituală: faptul de a face parte din studențimea românească nu ne *impune* să împărțim cu ea chiar și o *solidaritate de păcat*, pe care noi nu îl voiam? Ne întrebam, anume, dacă o reprobare a unor *„frați"*, chiar rătăciți, nu este rolul unor „coade de topor" ce nu voiam să fim. Și astfel s-a făcut că Asecereul a luat altă atitudine decît *opunerea*. Anume?

Atunci A. C. S. B.-ul a recurs din nou la principiul acordării libertății de acțiune membrilor săi, atitudinea politică ieșindu-i din sfera atribuțiilor specifice, convinsă însă că, orice idee ar reprezenta, membrii ei vor rămîne solidari spiritului Federației.

Pentru mulți, soluția asta a fost socotită ca o neputință și ca o *înfrîngere*. Se poate.

Împrejurările au arătat însă că nu era o greșeală.

E interesant de reținut ideea aceasta: „Mergem împreună cît putem, unde nu mai putem merge, departe de a ne dezinteresa de problemă, lăsînd pe fiecare să creadă ce vrea, formăm un grup — singurul poate — unde cei de păreri deosebite se pot întîlni și cunoaște în punctele lor deosebite[24]. Așa, la noi, problema se discută de 10 ori pe zi, între oameni cu idei cu totul deosebite, căci ea formează un fel de teritoriu al oricărui grup federativ.

O voi relua și adînci mai la vale, răspunzînd cîtorva obiecțiuni prealabile.

Lăsînd la o parte rezistența cea mare a indiferenței celor mai mulți studenți față de problemele religioase, lăsînd la o parte și acele nenumărate rezistențe, a căror înfrîngere constituie activitatea specifică și distinctă a Asecereului ca grup, cele pe care le numim, de obicei, impropriu, „piedică în calea credinței", intelectuale și morale, dar pe care le-am putea numi piedici în calea dezvoltării spirituale, despre care se vorbește totdeauna și nu-i locul să stărui aici.

Mă voi ocupa de piedicile exterioare numai, născute din *frecarea* Asecereului cu mediul înconjurător.

O ostilitate surdă din partea unui anumit grup al opiniei publice se crea în jurul A.C.S.B.-ului.

„Băieți cu minte, adventiști, jidoviți", „societăți creștine sub patronaj american", „amară și stearpă osteneală spirituală" — scriau colegi curioși și profesori care nu avuseseră curiozitatea să se informeze de-aproape.

(Vezi, pentru asta, în *Ideea Europeană*: „Pentru apărarea ortodoxiei"[25] și scurta polemică ce a urmat, semnată de „Un ortodox"; articolele semnate Nicolae Ivașcu[26] și Mihail Tonca[27], tot acolo, care spune că e o „adevărată jale să vezi scremetele din discuțiile de la Asecere"; și, în sfîrșit, articolul d-lui G. G. Antonescu din *Revista generală a învățămîntului*[28], unde un oficial ridică mănușa contra Y. M. C. A.-i[29] și Asecereului, în scris, sub semnătură proprie.)

D-lui Antonescu puține îi voi răspunde. (I-a răspuns d-l Nae Ionescu — și pentru noi — în *Cuvîntul*, altădată[30].)

Notez numai curiozitatea că un apărător al „Idealului pedagogic al lui Goethe"[31] ne cheamă la ordine în numele *ortodoxiei*, ceea ce este cel puțin bizar — măcar în aparență. Aș replica doar că, *de cîte ori* — noi, cei cîțiva — încercam să punem o problemă ortodoxă Asecereului, ne loveam de rezistența împrumutată de elevii domniei-sale Idealului panteist al autorului citat de domnia-sa.

Dar d-l Nae Ionescu, în articolul citat, a arătat destul de bine vina școlii.

Apoi, în seminarul aceluiași profesor, unde subsemnatul a făcut o lucrare despre educația religioasă, împreună cu prietenul Paul Sterian[32] (la o lucrare a pr. Marin Ionescu[33]), am spus răspicat aceasta: educația interconfesională pe bază de morală creștină (cum dorea, mi se pare, d-l Antonescu) nu e suficientă decît pentru cursul inferior (cel mult).

Și relevam o propunere ca biserica să dea mai departe această educație fiilor ei — ceea ce, de cînd cu separarea ei de școală, nu se face și ceea ce școala, în spiritul ei actual, școala de stat, nu poate face fără primejdia mare a confuziei așezării religioase cu așezarea socială.

Se zice:

E, deci, cu atît mai curioasă critica, cu cît profesorul cunoștea „oamenii" și ideile lor, ca trecuți prin mîinile domniei-sale.

Trebuie însă să fie altceva.

Noi, care știm cu cîtă trudă și osteneală am reușit să ne alcătuim micul bagaj de cunoștințe asupra ortodoxiei noastre — atunci cînd, pentru a obține o informație sau un text patristic, trebuie să te căciulești șase luni pe la cei ce au menirea să le pună la dispoziția celor ce vor să afle —, nu înțelegeam ca cei ce nu ne-au făcut această educație să ne tragă pe noi la răspundere pentru vina lor.

Și atunci, articolul amintit — repet, judec din afară, căci îl cunosc indirect, din citațiile d-lui N. Ionescu din *Cuvîntul* — îmi dovedește, sau

1) că autorul nu are căderea să ne-o reproșeze în numele ortodoxiei, sau

2) în numele ortodoxiei poate vorbi oricare „chinez" (iertați-mi termenul).

Bănuiam însă altceva, și aici *protestam*. Bănuiam critica izvorîtă dintr-un motiv ideologic mai adînc și mai la modă (ce ți-e și cu moda asta!).

Asecereul e un punct pe unde biserica poate influența tineretul, și încă tineretul cult, în afară de controlul statului. Și aci apărătorul culturii oficiale protestează.

Aci trebuie să ne oprim să adîncim, căci, în dosul d-lui Antonescu, găsim altă poziție — confesionalistă —, pe care, hotărît, nu o primim: *aceea a religiei ca „anexă"* a ordinei sociale (N. Iorga), astfel: „Sîntem creștini, nu fiindcă credem în Dumnezeu, ci pentru că creștinismul este folositor neamului nostru". Dar, această temă — altă dată.

Găsesc pentru ea o frumoasă analiză în prefața lui Claudel și în primul sau al doilea studiu din cartea postumă a lui Rivière *À la trace de Dieu*.

Așa că, nu continui aci respingerea acestei poziții, ci prefer să dau, pînă la noi circumstanțe, cuvîntul acestui mult mai strălucit luminător.

CONFERINȚA SUD-ESTULUI EUROPEAN

Austria, 30 aprilie–6 mai 1927

Conferințele anuale ale *leader*-ilor federali din țările Sud-Estului European au avut totdeauna o trăsătură deosebită în viața Federației noastre Universale.

În adevăr, mai mult decît în orice altă adunare federativă internațională, amestecul raselor, naționalităților și confesiunilor aduce aci o confruntare de mentalități diferite. Căci Sud-Estul European este așezat în chip cu totul deosebit în centrul acelei tensiuni spirituale dintre Orient și Occident, care formează poate țesătura permanentă a oricărei dezbateri spirituale a omenirii. De aceea, nu trebuie să ne mirăm cînd găsim în aceste reuniuni un spirit de unitate de o calitate destul de deosebită de cea care s-ar putea găsi aiurea.

Dacă anul trecut conferința a avut ca urmare — după spusele profesorului Frank — vădirea unității fundamentale a aspirațiilor spirituale ale lumilor ortodoxiei și protestante — anul acesta a fost pentru prima oară — și sperăm să vedem aci o chezășie că nu va fi pentru ultima oară — cînd un mare număr de catolici (mai mult de o treime din participanți), în frunte cu călăuzele lor spirituale, au luat parte la lucrările federației noastre, aducînd cu ei comoara bogățiilor lor spirituale.

Să ne închinăm memoriei fericitului sfînt Francisc din Assisi, sub semnul căruia a început această colaborare.

Este evident că, cu toată bunavoință, greutățile care rămîn sînt uriașe și a fost unul din meritele conferinței că nu a încercat să le ascundă — dar nu e mai puțin adevărat că federația a dat tuturor acestor strădanii binevoitoare un mediu în care să poată fi ascultate, ceea ce rămîne cel mai bun mijloc omenesc de a se înțelege.

Cele trei *conferințe* ale d-lor profesori Selle și Berdiaev și a monseniorului Schauerhofer au format centrul activității acestei conferințe.

Am frecventat multe asociații federative și multe conferințe, dar rareori mi s-a-ntîmplat să văd vorbitori atît de puternici adunați laolaltă pentru un același ciclu de studii. Deosebit de impresionantă a fost, mai întîi, admirabila unitate de gîndire, cu atît mai impresionantă cu cît emana de la personalități de formație și de mentalități cu totul diferite — apoi, progresiunea spirituală neîntreruptă, subliniată prin ordinea în care aceste conferințe s-au succedat.

Fiecare confesiune ne-a adus ceea ce avea mai bun în felul ei de a trăi creștinismul: protestantismul, în chip ferm, dovedind înalta sa cinste spirituală, ne-a pus problema intelectuală a creștinismului modern, întocmai pe care orice ortodox sau catolic ar fi putut să și-l însușească; ortodoxia a făcut o expunere a spiritualității creștine pe care se străduiește mereu s-o retrăiască de-a lungul veacurilor în nesecata ei bogăție; catolicismul ne-a arătat datoriile și sarcinile care ne așteaptă în fața faptelor (*en face des œuvres*). Credință, Dragoste, Nădejde s-au regăsit unite în aceste prețioase clipe.

Cu strălucitul studiu plin de viață și de autoritate al venerabilului și savantului nostru prieten austriac **dr. Selle**, despre *Iisus Hristos și inteligența modernă*, am descoperit minunile și prăpăstiile în care ne poate duce această puternică unealtă a gloriei lui Dumnzeu. El ne-a arătat rătăcirile la care această inteligență se expune cînd uită de adevăratul ei scop, care este Dumnezeu — Ființa prin excelență —, rătăciri care ajung să facă din om robul uneltei, prin confuzia dintre rațiune și inteligență — atît de scumpă timpurilor moderne. Ne-a atras luarea-aminte asupra limitelor acestei inteligențe și a sfîrșit printr-un apel adresat îndeosebi tineretului, arătînd urgența nevoii a ceea ce a numit „sfințirea inteligenței", adică, „readucerea ei la adevăratul ei scop, care este Dumnezeu" și la adevărata ei sarcină, aceea de a ne pregăti pentru calea Lui.

Studiul următor, al profesorului **Berdiaev**, despre *Spiritualitatea creștină*, avea să ne aducă în centrul subiectului la care conferința dinainte ne și pregătise. Analizînd cu măreață măiestrie conținutul a ceea ce s-ar putea numi „esența experien-

ței creștine", el a deosebit, mai întîi (și nu vom mai uita această deosebire în munca asociațiilor noastre), între „psihologie" și „spiritual". A prezentat „spiritualul" ca viață în comuniune cu realitățile veșnice și suprafirești, viață mistică prin esență, opunîndu-se vieții pur psihice, care nu izbutește niciodată să iasă din iminența lumii firești (naturale) și create. A analizat, apoi, cîteva tipuri de falsă spiritualitate, datorate îndeosebi confuziunii dintre cele două ordine de lucruri — cum este concepția spiritistă, care atribuie lumii de dincolo proprietățile lucrurilor materiale, sau în falsa mistică a romanticilor, a căror spiritualitate nu e decît o nostalgie a Divinului, fără contact real, însoțită chiar de acceptarea imposibilității acestui contact în care-i place să tînjească.

În sfîrșit, prof. Berdiaev a făcut deosebirea între spiritualitate creștină ca atare, care tinde la unirea concretă și mistică a omului cu Dumnezeu — unire în care omul nu-și pierde personalitatea, unindu-se cu Dumnezeu, ci o „transfigurează" în această realitate care îl depășește — și alte tipuri de spiritualitate care au toate aceasta în comun: fuziunea omului în infinitul cosmic și pierderea lui în neant (*son anéantissement* — nimicirea lui). A arătat, în chip deosebit de convingător, acest caracter concret al spiritualității creștine, în opoziție cu diferite tipuri abstracte de spiritualitate, ilustrînd aceste teze prin numeroase exemple din viața sfinților, precum și printr-o analiză adîncită a paradoxelor ce se nasc în domeniul gîndirii din această nevoie de unitate trăită pe care n-o poate cuprinde.

Ultimul din aceste trei studii, despre *Hristos și viața socială modernă*, a desprins consecințele practice ale celor două dintîi pe un teren deosebit de arid: politica. Cu ajutorul unei bogate ilustrări scoase din experiența proprie, monseniorul Schauerhofer ne-a arătat calea prin care trebuie să se împlinească în viața socială acea transfigurare și revărsare (*rayonnement* — influență, radiere) luminoasă a personalității creștine. Nu este calea programelor și a compromisurilor, ci aceea a puternicelor personalități creștine.

Analizînd cele două învățăminte pe care ni le dă viața sfîntului Francisc din Assisi, monseniorul ne-a arătat cît le nesocotește și le uită lumea modernă. Pierzînd „dragostea" și „sărăcia", „sarea pămîntului" își pierde gustul. Și cine le va înlocui? Cum să te miri că viața socială se depărtează de Hristos, cînd cei care cred în El nesocotesc, cei dintîi, învățăturile Lui pînă-ntr-atît, încît ajung să consimtă la exploatarea fraților lor pentru josnice cîștiguri de bani, făcînd toate nedreptățile?

A fost un tablou emoționant și totdeodată un apel stăruitor adresat tineretului inteligent de a nu se lăsa înghițit de valurile intereselor, ci de a privi în față răspunderile sale concrete în viața actuală a societății, care, lipsită de creștinism, se scufundă din ce în ce mai mult în pierzanie. Căci, „ce preț va avea să cîștigi lumea dacă-ți pierzi sufletul?", și tocmai acest suflet este amenințat cel dintîi. Acest apel s-a integrat celorlalte două, îndemnînd astfel creștinismul să-și accepte condițiile cele mai grele.

Cele două teze, pornite să se înfrunte în discuție, *teza moralistă* și *teza mistică*, s-au contopit de minune într-una singură, aceea a *integrității experienței creștine*. Prin aceasta, discuția dădu și alte roade. Ea fu totodată înălțătoare, armonioasă și adîncă.

În grupurile discuțiilor problemelor ecumenice, discuțiile fură mai grele și rezultatele mai puțin vădite. Dar s-au pus temelii puternice pentru o muncă ulterioară de adîncire a problemelor studiate.

Cu cumințenie, de la început s-a definit scopul acestor discuții, precizîndu-se limpede că acest scop nu era studiul chestiunii unirii bisericilor, care întrecea competența noastră, ci acela al muncii ecumenice a federației. Totuși, prima chestiune nu putea fi ocolită; de aceea, cu toate precauțiile, nu a putut fi evitată. Astfel, discuțiile avură în general două părți: una teoretică, în care dificultățile fură studiate în ele însele; alta practică, cu privire la sarcina Federației.

S-au studiat, mai întîi, încercările de unire făcute în diferite rînduri dintr-o parte și dintr-alta, apoi s-a studiat partea de răspundere ce revenea fiecăruia în această despărțire, apoi s-au atins condițiile particulare pe care le prezintă *unirea* pentru fiecare din confesiunile creștine.

Este aci, după părerea mea, o problemă care n-a fost încă destul de adîncită. Soluțiile propuse sînt departe de a rezolva toate dificultățile prezente. Sensul „diferențelor" va trebui cîndva să apară mai deslușit și cu totul în altă lumină, înainte de a putea desprinde adevăratul sens spiritual al ecumenicității creștine. Sînt, într-adevăr, mari deosebiri între catolici, ortodocși

și protestanți, deosebiri asupra cărora ar trebui meditat îndelung, în loc de a ne grăbi să trecem mai departe, aceste deosebiri fiind pline de consecințe practice nebănuite.

Un exemplu ar putea să ne fie dat de propunerea ce auzim, destul de des repetată, a unei uniri a bisericilor pe tărîmul pur practic, lăsînd la o parte orice chestiune de dogmă recunoscută ca nerezolvabilă. Făcînd această propunere, nu ne dăm seama în general că ea are o semnificație cu totul alta pentru fiecare confesiune. Într-adevăr, cuvîntul „dogmă" n-are aceeași semnificație, nici aceeași importanță pentru toți; prin urmare, cuvintele sînt și ele, în ciuda asemănării termenilor, cu totul altele.

Pentru protestanți, care nu văd aci decît încercări istorice ale gîndirii de a înțelege faptele de experiență creștină, un astfel de acord este cu putință, fără să strice spiritualitatea însăși; același acord nu ne este cu putință nouă, ortodocșilor, pentru care dogma nu e o simplă formulă intelectuală, ci un adevăr de trăire care ne-ar face să pierdem rădăcinile înseși ale credinței noastre, dacă ne-am despărți cîtuși de puțin de ea — or, atunci, acordul nu va avea nici o semnificație creștină.

Un pas mare înainte a fost făcut, în această direcție, de Federația noastră, așa cum s-a spus mai sus, prin care creația unui *teren* pe care (unde) vom putea încerca o înțelegere, cu toate deosebirile, și printr-aceasta să sperăm că ne vom putea *învoi* într-o zi.

Două alte fapte reies, după părerea mea, din această discuție teoretică: cel dintîi, e constatarea unanimă că ruperea actuală a creștinismului este un scandal în ochii tuturor; al doilea, este îngrijorarea tuturor ca nu cumva această rupere să ajungă pînă în sînul Bisericii nevăzute. Acestea nu sînt, de bună seamă, consolări, dar se vede în ele o chezășie pentru zile mai bune. Dificultăți rămîn, chiar în sînul acestei unanimități, datorită îndeosebi felului diferit de a înțelege raporturile dintre Biserica văzută și Biserica nevăzută — după fiecare confesiune; dar rămîne, totuși, mai presus de toate, o dorință de unire și o nădejde împărtășită de toți.

De aceea, în concluzie, puși totdeodată în fața acestei dorințe și a greutăților ei de împlinire, am văzut că numai Dumnezeu singur ține, la urma urmei, soluția problemei și că nu trebuie niciodată să pierdem nădejdea în El. Discuția a privit, atunci,

singura cale de urmat, care stă în putința omului în asemenea caz: rugăciunea, dar prin asta se ajungea la consecințe.

Din punct de vedere practic, cu toate că nu s-a luat nici o hotărîre, mai multe sugestii au fost reținute — sugestii care vor fi vrednice totuși de o cugetare adîncită înainte ca ele să poată fi înscrise pe programele de acțiune comună.

Și aci, două teze fură puse față-n față.

1) O primă teză cerea un *minimum interconfesional comun*, pe care Federația să-l scoată în evidență, cu convingerea că acest minimum constituie totodată esențialul.

2) A doua teză cerea *integritatea confesională*, menită să evite sărăcirea spirituală care ar urma din adoptarea unei teze minimaliste. După această teză, fiecare asociație ar trebui să-și aducă toate comorile în formele lor proprii.

Această idee pare a fi întrunit aproape unanimitatea sufragiilor, dar nu fără a se fi stăruit asupra necesității de a avea totodată înaintea ochilor ceea ce ne unește, iar nu ceea ce ne dezbină. Și aci, impresia mea este că nu s-au scos destul de bine în evidență condițiile problemei; și, de aceea, soluțiile vor fi mai nedeslușite.

Un punct asupra căruia toată lumea a fost de acord, fără excepție, este necesitatea rugăciunii, pentru a putea scoate la capăt chestiunile unde buna voință nu ajunge.

În adevăr, alături de unele sugestii privind dorința de a începe să ne cunoaștem altfel decît prin ceea ce ne desparte, o sarcină s-a arătat tuturor ca o datorie esențială a creștinului: să nu încetăm niciodată de a ne ruga. A fost chiar prezentată o sugestie ca o rugăciune specială în favoarea Uniunii să-și găsească răsunetul în Federație.

Aceste conferințe, aceste convorbiri, studiile biblice, meditațiile, legăturile care le-au însoțit, precum și excursiile și minunata organizare materială, totul a contribuit în a face din acest mănunchi ceva foarte reușit. De aceea, amintirea acestei conferințe e minunată, ca aceea a unui izvor pe care-l întîlnești în cale atunci cînd ești însetat — și lîngă care te oprești ca să-ți astîmperi setea, înainte de a porni iarăși la drum.

Mai 1927

CONTRIBUȚIUNI LA O NOUĂ ÎNDRUMARE A CONCEPȚIILOR MODERNE ASUPRA PROBLEMEI RELIGIOASE

Studiu critic

Prietenului meu, Stelian Mateescu

Moto:
„Știință puțină gonește pe
Dumnezeu din sufletele oamenilor;
Știință multă îl readuce!"
Bacon

PLANUL

O nouă îndrumare în concepțiile moderne asupra chestiunii religioase

Prefața: Împotriva necredincioșilor
Decadentismul social. O aserțiune dezmințită de realități [1] Ipoteza relațiilor dintre spiritul religios și coordonarea sforțărilor

Partea I — În necunoștință de cauză

Capitolul I — Cine sînt necredincioșii
Capete: O constatare [2]. Necredincioșii acefali. Clasificare [3]

Capitolul II — Argumentarea științei
Capete: Cinci laturi ale antagonismului dintre știință și religie [4]. Stadiul rezolvării chestiunilor. Răsturnarea chestiunii. Admiterea concluziunilor științifice nu distruge religia?

Partea a II-a — Două puncte de vedere

Capitolul III — Ce-i religia?
Capete: O observație [5]. Religiozitate și tradiție. Religiozitatea ca bază a religiei. Argumentarea lui Max Nordau. Evoluția sentimentului religios (istorie comparată), paralel cu evoluția tradițiilor. Religiile ca afirmare a unui ideal. Rolul tradiției. Revelația

Capitolul IV — Știința împotriva religiei?
Capete: Concluziile științei atacă tradiția numai. O deosebire [6]. Știința se substituie tradiției în religia modernă. Problema relativității [7]. Nu există antagonism natural [8]

Capitolul V — Probleme religioase. Idealul
Capete: Dumnezeu limită, subiectivă și elastică [9] (Bourget). Religia-i un fapt de experiență personală. Întru cît este morala de natură religioasă. Două teoreme (Raportul religiozității cu puterea de concepție și cu cea de acțiune. Superioritatea religiilor.) Paradoxul misticismului

Partea a III-a — Concluzii

Capitolul VI — Încheieri
Capete: Știința combate religiozitatea. În numele utilitarismului. Aplicarea teoremelor. Omul ca energie gînditoare și activă. Teoria lui James. Nu există nici antagonism concesiv.

Capitolul VII — Îndrumări
Capete: Necesitatea Idealului. Încheierile lui P. Bourget. Ordinea sforțării și vindecarea *nevrozelor actuale* ale societăților

ADĂUGIRI LA PLAN

[1] Aserțiunea că religia este o piedică pentru evoluția omenirii se dezminte de exemplele istoriei: evreii, grecii, romanii, arabii.

[2] Chestiunea religioasă se discută foarte superficial.

[3] Clasificarea necredincioșilor.

Necredincioși
a) Necredincioșii acefali
1) din deprindere
2) din neputință
3) din modă
b) Necredincioșii raționali
1) copii de școală
2) pionii acestora

Aceste categorii din urmă merită a fi luate în considerație, căci din mulți (cat. b_2) nu au abordat problema întreagă, aduc argumente uneori serioase în dezvoltarea uneia din laturile ei.

[4] Cele cinci probleme pe temeiul cărora se ciocnesc știința cu religia sînt:

1) existența lui Dumnezeu ca putere conștientă, activă și creatoare în natură (Büchner, Guyan, Le Bon, Le Dantec);

2) existența dualismului cosmic materie — forță (Haeckel, Büchner, Einstein);

3) existența dualismului psihofizic în psihologie (Vogt, Büchner, Le Dantec);

4) existența liberului arbitru (Büchner, Le Dantec);

5) *problema morală*! (E. Veron, Letourneau, Yves Guyot).

Pentru a lăsa la o parte problemele de cosmogonie literală a *Scripturilor*[1].

[5] S-a afirmat că baza religiei ar fi scopul de-a înțelege: religia ar fi o facultate de concepție, prin urmare. De aci s-au tras concluzii care duceau la afirmarea antagonismului natural științific religios.

[6] Concluziile științei care atacă religia sînt de două feluri: enunțate (directă ciocnire de concluzii), rezultate (indirectă incompatibilitate între efectele uneia și premisele celeilalte).

Din categoria I-a sînt cele cinci probleme, iar din categoria a II-a sînt problemele utilității morale și raționale.

[7] Subiectivitatea cunoștințelor.

[8] Adîncirea chestiunii ar permite interpretarea scrisurilor, ceea ce ar întări relațiile noastre. (După [4].)

Antagonismul este însă fatal pe terenul unde știința combate știința. Tradiția este știința primitivă și nu putem da decît dreptate științei cînd combate cu mijloace științifice convingeri din domeniul ei intim.

Tradiția e însă necesară oamenilor, căci e mai aproape de ei decît știința. Nu oricine poate fi înțelegător al științei. Și ceea ce e de constatat este că, deși mulți combat tradiția în numele științei, puțini substituie tradiției rudimentare izgonite resortul complicat, dar sigur, al științei. De aceea, nereligioșii de modă sînt, fără știrea lor, religioși și deci au valoare constantă de acțiune.

[9] Căci fiecare om care are un ideal, are un Dumnezeu și pot cita cazul lui Nietzsche, Nordau, Guyau, Le Dantec, Le Bon, Haeckel, Büchner... etc. Dar, pentru a înțelege teismul acestor atei, să vedem, mai întîi, ce să înțelegem prin Dumnezeu.

IDEILE PRINCIPALE

Majoritatea oamenilor discută în necunoștință de cauză.

Argumentarea științei împotriva religiei nu e falsă, dar e mărginită.

Religia e afirmarea unui ideal.

Religiozitatea este facultatea de conservare a valorii energetice (un sentiment din domeniul volițiunilor — Nordau).

Tradiția e partea care dezvelește idealul.

Dumnezeu e limita subiectivă și elastică a tendințelor omenești.

Teorema I — Religia micșorează puterea de concepție, dar sporește puterea de realizare.

Teorema a II-a — O religie este superioară în raport invers cu numărul zeităților ei.

(Consecința temei: O religie este cu atît mai superioară [sic!], cu cît realizează o mai mare putere de acțiune.)

Notă. Paradoxul misticismului.

(Prea bine, veți zice, *religia este, cum ați zis, de acțiune*. Pentru ce, atunci, misticismul este considerat ca grad suprem al religiei, deși e de natură pur contemplativă? Nu-i așa? Să ne ferim de aparențe.)

I. Caracterul contemplativ al misticismului s-ar asemăna cu reculegerea religiozității (la superlativ). Însă, în urma extazului, indivizii ce au suferit această experiență religioasă au o voință extremă de realizare, întrucît extazul, fiind identificarea conceptuală a omului cu idealul, randamentul voinței va fi 1/1, adică toată valoarea personală.

I ante. Sînt două feluri de mistici. Personalitățile și slabii. La cei dintîi: etc.

II. La cei din urmă, misticismul, deși contemplativ, este singurul resort de acțiune. Exemplu: rușii.

ÎMPOTRIVA NECREDINCIOȘILOR[2]

„Puțină știință izgonește pe Dumnezeu din suflete;
Știința multă îl readuce!"
Bacon

Distins auditoriu,

Distins; mențin acest termen, cu toate că văd că face să surîdă pe unii dintre Domniile Voastre; și nu-l mențin nici spre a măguli vanitatea Domniilor Voastre — speculînd astfel asupra convingerii ce se va desprinde din această succintă disertație; nici spre a-mi satisface un capriciu — poate legitim —, de

a mă considera părintele unei inovații stilistice, atît de inutile în aparență și totuși atît de adînc motivată, dacă cercetăm fondul real al lucrului.

Distins; mențin acest termen pentru că discutarea chestiunii religioase este exclusiv apanajul celor aleși, și, în acest caz, Cuvîntul este sinteza adîncă a noțiunii vaste ce exprimă.

Mă explic.

De cîte ori nu auzim disertîndu-se vehement pe tema religioasă prin colțuri de uliță, prin cafenele, prin cinematografe și uneori prin școli; ba chiar prin biblioteci și laboratoare; disertații (ierte-ni-se înjosirea termenului) care se reduc mai toate la patru, cinci clișee tipice:

„Ce religie? Ce Dumnezeu? Ce morală? Fleacuri! Bune de adormit copii mici; dar noi, cei cu știință..., nu putem admite asemenea lucruri, cînd știm..." — și dă-i înainte cu celulă, monism etc....

Pentru că se pune chestiunea pe terenul științific, ne-am aștepta să vedem analize conduse rațional, comparații stabilite inteligent și concluzii deduse și induse cu metodă. Dar ce vedem? Nici o analiză logică a faptelor; nici o cumpănire a argumentelor sau a metodelor; numai un spirit negativ și exclusivist, dar mai ales o atît de totală lipsă de spirit logic, încît orice om luminat, de adevărată știință, chiar cei mai dîrji adversari ai concepțiilor religioase sînt nevoiți să-și repudieze acești fii denaturați, acefali ai teoriilor lor proprii.

Împotriva acestora se revoltă tot ce are personalitatea omenească rațional și de bun-simț și, deși și aceștia fac mai ales atmosferă, fără a putea fi totuși focare de convingere, e evident că nu împotriva lor ne vom coborî argumentarea.

Pentru gradul lor de scoborîre intelectuală, convingerea e o armă de-o superioritate inutilă; ea nu are cui se adresa în ei.

Dar ne-am întrebat noi oare dintre[3]

ARGUMENTARE

I. Știința și religia

1) Spun mulți că știința exclude religia.

2) De ce spun aceasta?

3) Pentru că teoreticienii materialiști proclamă antagonismul dintre concluziile științei și [cele] ale religiei.

4) La acești teoreticieni va trebui să recurgem, spre a vedea cum formulează acest antagonism.

5) Cine sînt acești teoreticieni?

6) Dr. Büchner, Le Dantec, Gustave le Bon, Max Nordau, Vogt, Nietzsche, Guyau, pentru a exclude pe evoluționiști, care, departe de a ataca religia, își fac din evoluție un crez, și pe pozitiviștii lui Comte, care făceau din doctrinele experimentalismului o adevărată religie a științei.

7) Ce susțin aceștia?

8) Inexistența lui Dumnezeu, întrucît știința nu-i constată, prin nici unul din mijloacele ei, existența.

9) Inexistența istorică a religiei, decît ca o sperietoare a celor mari, pentru a ține în frîu pasiunile celor mici.

10) Inutilitatea și răul provocat de religie, prin faptul că mărginește judecata oamenilor.

11) Posibilitatea unei vieți morale fără Dumnezeu și fără religie.

12) Între primele două obiecții și cele din urmă două e o deosebire fundamentală de obiect.

13) Primele două lovesc în tradiția religioasă și numai ultimele în fundamentul religiei.

14) Ce înțelegem prin aceasta?

15) Înțelegem că religia se compune din două părți:
— fundamentul și partea formativă,
— religia propriu-zisă și haina care o îmbracă.

16) Constatare (istoric)
Orice religie are aceste două părți deosebite.

17) Făcînd un studiu de istorie comparată a religiilor, vedem:
a) că toate religiile au același fond: religiozitatea;
b) că tradiția religioasă variază.

1) Majoritatea oamenilor discută chestiunea religioasă fără s-o cunoască[4].

a) Nihiliștii, fără convingere (vezi: stilizarea).

b) În fine, sînt alți detractori ai religiei — și asupra acestora ne îndreptăm atenția îndeosebi și merită pe de-a întregul atenția noastră — care o combat în numele unei convingeri, sus-

ţinută de o armată de argumente, mai mult sau mai puţin convingătoare.

Acestora le vom cîntări convingerile, discutîndu-le argumentele.

2) Argumentarea ştiinţei împotriva religiei nu este falsă, dar e mărginită.

a) Ştiinţa combate religia, întrucît aceasta susţine:
inexistenţa lui Dumnezeu (cu nici unul din atributele lui);
consecinţa: inexistenţa dualismului psihofizic;
inexistenţa liberului arbitru,
inutilitatea, ba chiar vătămarea religiei;
inexistenţa şi artificialitatea religiozităţii;
neagă existenţa vieţii ca forţă.

Cum dovedeşte ştiinţa *că nu există Dumnezeu*:

Vedem, deci, că chiar dacă am presupune că ştiinţa răstoarnă *tradiţia* religioasă, religia pură nu pierde nimic. Ştiinţa modernă *îi poate deveni şi îi devine tradiţie.*

Concluzii:

I. *Din punctul ei de vedere*, argumentarea ştiinţei este exactă.

II. Argumentarea *ştiinţei* este greşită *prin mărginire*[5].

Se va obiecta că ştiinţa nu poate deveni tradiţie, deoarece exclude iniţierea şi revelaţia. Deloc. Ştiinţa, înşirînd relaţiile, nu ne revelează idealul, ci tot noi.

1) Inexistenţa lui Dumnezeu, sub nici o formă: creator, dinamic, gînditor, întrucît mijloacele ştiinţifice nu l-au descoperit.

2) Inexistenţa energiei ca entitate deosebită de materie. Dr. Büchner, Le Dantec, Le Bon.

3) Inexistenţa religiei, decît ca o gogoriţă inventată de cei puternici, pentru sperietoarea celor slabi.

4) Inutilitatea, ba chiar[6]

5) Posibilitatea unei vieţi morale fără religie.

Între primele patru obiecţii şi cea din urmă este o deosebire fundamentală:
primele patru lovesc în tradiţia religioasă;
ultima loveşte în fundamentul religiei.
De aci, soluţiile de diferită natură pentru fiecare.

101) Ce-i religia? Religia este afirmarea unui ideal.

102) Ce-i religiozitatea? Tendinţa către acel ideal.

103) Ce-i Dumnezeu? Un ideal. O limită.

104) Ce-i tradiţia? Mijlocul de descoperire a idealului.

105) Că religia este afirmarea unui ideal şi nu altceva, o dovedesc următoarele caracteristici:

istorie comparată (Schuré); Nirvana e un Ideal; Atlantida e un ideal; Raiul e un ideal; Internaţionala e un ideal; Adevărul e un ideal.

106) Ştiinţa e un caz particular, o religie a adevărului, a acelei iluzii a simţurilor noastre şi a conceptelor noastre care se numeşte ştiinţă.

107) Budismul e alt caz particular al religiei.

108) Socialismul — alt caz.

109) Care-i caracteristica tuturor acestor idealuri — este ideea morală: credinţa în supremul bine.

110) Este fiecare religie şi ştiinţa chiar un mijloc de realizare a acestui bine suprem?

111) Ce-i acest bine suprem?

112) Idealul. Limita tendinţei oricărei sforţări.

113) Guyau zice: ca scop, există decît în detaliu, nu în tot.

114) Or, noi nu putem şti ce-i în acest tot şi admitem, cu acelaşi temei, ce punct de vedere vrem*.

115) Religia e însă o stare subiectivă, aşa că digresia în macrocosm e *inutilă şi divagantă.*

116) Religia este recunoaşterea subiectivă a existenţei unei limite deasupra fenomenelor şi care nu se poate concepe, ci numai constata prin raţiune.

117) Limita aceasta se vădeşte printre toate fenomenele, fără a fi de natura lor.

118) Ca atare, poartă nume diferite:

(Aci se va cita şi discuta pasajul lui Bourget din *Essais de psychologie contemporaine.*)

---

* Guyau face o afirmare gratuită cînd spune că există numai forţe infinite, lucrînd fără „scop". Ce înţelege prin „scop"? Ceva de folos oamenilor? E absurd. O limită? În cazul acesta, natura tinde către o limită, tinde către ∞. Ştiinţa modernă stă însă la îndoială asupra acestei limite nelimitate care e ∞. Pare a se fi ajuns la limite în limite.

Adaptare, Bine, Frumos, Perfecţiune, Adevăr (Evoluţie, Progres, Estetic, Ştiinţă, Omenire).

119) A crede în Omenire în sens propriu este un nonsens. A crede în Socialism, acelaşi lucru.

120) Credinţa în idealul omenirii este credinţa în omenire.

120 [bis]) Toate credinţele de natură religioasă ale omului sînt idealuri?.

121) Credinţa în Socialism înseamnează credinţa în idealul idealului Socialist.

121 [bis]) Ce-i religiozitatea?

122) Definiţia ei psihologică este: intensitatea sentimentului voluntar pe calea realizării unui ideal.

123) Religia este o stare subiectivă din domeniul apropiat celui gînditor.

124) Religiozitatea este o stare subiectivă din domeniul apropiat al voliţiunilor.

125) Religiozitatea este Religia în acţiune.

126) Poate constata ştiinţa pe Dumnezeu?

Da.

ARGUMENTARE

1) Antagonismul dintre religie şi ştiinţă

a) Naraţiunea şi discuţia diferitelor chestiuni din domeniul acestui antagonism.

b) Cauza acestui antagonism: că o parte a religiei a călcat domeniul ştiinţei şi că ştiinţa se înşală asupra adevăratei naturi a religiei*.

Ştiinţa susţine că nu există Dumnezeu.

---

* Înşelaţi de afirmarea eclecticilor că acolo unde omul nu mai poate cunoaşte se mulţumeşte a crede. Acest lucru e adevărat, dar nu e punctul fundamental inerent unei religii, sau, chiar de ar fi, eroarea nu e aici, ci în faptul că domeniul cunoştinţelor sporeşte şi tradiţia rămîne fină şi inutilă.

Rolul tradiţiei în religie astăzi este nul, pentru că rolul ei de-a arăta oamenilor un ideal în viaţă l-a luat asupra ei ştiinţa (Poincaré, *Science et morale*).

Să vedem, mai întîi, de ce susţine că nu există Dumnezeu. Pentru că, după ştiinţă:

1) nu există dualism psihofizic;

2) nu există dualism mecano-material.

Înainte de-a analiza aceste afirmaţii, să vedem: ce caută ştiinţa cu acest dualism psihofizic.

Religia, spune ştiinţa, susţine că Dumnezeu e element dinamic al lumii. Şi se citează texte religioase. Aceasta dovedeşte următoarele lucruri:

1) că religia spune aceasta considerînd elementul dinamic subiectiv;

2) că religia nu spune aceasta din punctul de vedere al explicării relaţiilor de la cauze la efecte;

3) chiar în cazurile în care religia are rol de a explica, acest rol e accesor; face parte din tradiţie, *se raportă la starea psihologică ce o admite**, şi nu contrazice, în nici un caz, adevărul ştiinţific (ceea ce e de dovedit).

Care sînt susţinerile ştiinţei?

În privinţa inexistenţei sufletului, ştiinţa admite că e datorită unei cauze materiale. Cînd zic: admite, înseamnă presupune, pentru că nici un analist psihologic nu recunoaşte acest

---

Pe vremuri, tot ştiinţa dicta idealul, dar pe atunci modul de acumulare a materialului ştiinţific era iniţierea, căci ştiinţa nu ajunsese populară. E fals însă a se crede că omenirea a ajuns să-şi poată lua direct idealul din ştiinţă. Semidoctismul nu este capabil de a dezveli omului o limită de acţiune, ci numai un şir mărginit de interese proprii. Doctismul poate da o limită, dar e ceva extrem de rar o personalitate. De aceea, religia e absolut necesară, dacă nu la arătarea idealului pur, cel puţin la înălţarea lui la rangul de limită, de ideal înalt.

Căci este o chestiune pe care am uitat să o clasific cînd am vorbit de limite şi de idealuri, şi anume, dacă Dumnezeu se află în orice ideal. Nu. Dumnezeu este realizarea idealului moral.

Idealul imoral este limita cealaltă: Satana.

Voi fi întrebat: care e criteriul moralităţii [delimitat] de al imoralităţii? Idealul moral este idealul firesc şi moralitatea e consecvenţa cu sine pe calea acestui ideal.

Dumnezeu este, deci, limita firească a oricărei tendinţe; sau, mai corect: Dumnezeu este limita oricărei tendinţe naturale (morale). Împăcăm astfel punctul de vedere utilitarist cu cel religios.

* De explicat prin Schuré.

lucru. Să presupunem, cu Binet, că ar fi așa. Există totuși fenomene psihice care nu sînt — prin constatare — de natura fenomenelor materiale.

Știința combate religia, pentru că concluziile ei nu se potrivesc cu concluziile scrierilor religioase.

Înainte de a discuta ce scrie în acestea și ce combate știința, cred că este momentul să ne lămurim, printr-o paralelă critică, ce rol are *Scriptura* în religie.

Am afirmat data trecută — și am fost acuzat de subiectivitate exclusivă — că religia nu este numai *Scriptura*, singurul lucru considerat de știință, ci, dimpotrivă, că, pe lîngă partea de concepție, există o parte de sentiment și că, între aceste două părți, prima, nu numai că nu e cea fundamentală, dar este în sine accesorie și folositoare numai prin subtilizarea ei.

Am auzit spunîndu-se că religia s-a creat cu scop de-a explica omului natura și că, prin urmare, scopul ei a fost pur rațional și azi, nemaiaflîndu-și scopul, trebuie lepădată. Nimic mai mărginit, căci lucrul e adevărat numai asupra tradiției și încă o dată afirm că Tradiția este cu mult posterioară religiozității; că religia s-a născut, deci, cu mult înaintea necesității omului de a-și da explicații naturale sau supranaturale.

Fundamentul religiei este sentimentul — o repet; și, pentru că nu e suficient să afirmi, ci trebuie să dovedești acest lucru, o vom dovedi. Și, pentru ca dovada să fie mai convingătoare, nu o vom lua direct din analiza faptelor, lucru care, oricît ar fi de corect, ar trezi îndoieli și ar provoca obiecții, ci o vom împrumuta celui mai energic detractor al religiei, autorul celebrelor *Minciuni convenționale*, printre care figurează și minciuna religioasă, lui Max Nordau.

(citat)

CONCL[UZIE]

Religia s-a născut la om de frică. În fața angrenajului de forțe naturale, omului i-a trebuit un sprijin moral și acel sprijin a fost Religia.

Acum putem analiza și faptele. Obiceiurile religioase se datează, după Martillet, cu mult înainte de a avea vreo cosmogonie. E vădit că cultul morților și sacrificiile nu erau de natură reflexivă, ci presupuneau o nevoie activă: Q. E. D.[8].

În ordinea de idei a sporului de putere de acțiune, am putea atribui și fenomenele încă nestabilite științificește, dar de a căror constatare nu mai încape îndoială — ocultismul.

În domeniul voinței cunoaștem foarte puține lucruri pînă acum și nu stabilesc o teorie, căci nu e aci locul să o controlez, dar caut să enunț o îndrumare (f[oarte] logică, de altfel), care nu ar trebui desconsiderată de cercetători.

Am afla atunci poate mai mult, chiar asupra sentimentului religios (localizarea lui exactă) etc... și nu am fi mărginiți la sumara teorie a lui Max Nordau.

Știința combate concluziile scriptelor,
Scriptele nu sînt fundamentul Religiei,
Știința nu atacă fundamentul Religiei.

E fals a se spune că știința atacă Religia.

Într-o discuție nu poate exista convingere decît cînd una din contradictorii schimbă punctul de vedere sau cînd evidența sau un fapt nou discordă cu convingerile.

În cazul nostru — în care știința stă pe terenul ei —, ultimele două propoziții trebuiesc înlăturate și problema considerată în primul punct de vedere.

Să admitem, cu Binet, că Adevărul este corelația unui fapt nou observat (gîndit) cu totalitatea convingerilor anterioare. Am arătat că o relație atîrnă de punctul de vedere care o stabilește și, ca atare, un adevăr nu se poate acorda cu altul, contradictoriu, decît privite fiind din alt punct de vedere (nou). În același punct de vedere, o idee nu se acordă cu contradictoria ei.

Poate constata știința pe Dumnezeu.

Matematicile îl constată ca o limită.

Fizico-chimicele: tot ca o limită. Vedem că problema era prost pusă să afirmi pe Dumnezeu ca energie, ci ca limita energiei, și aceasta numai cît limita e în limită. Există ca energie, dar numai ca o limită, întrucît și energie e un șir de limite. Repausul, Absolutul etc.

Naturalele: adaptarea, limită a evoluției.

În cadrul evoluției, Dumnezeu nu există, ci există deasupra ei, ca o limită a ei.

Arta: *Forma perfectă*, *limită* a evoluției formei.

Vedem subiectivitatea căilor pe care constatăm existența acestor „limite"; ele, se constată, nu sînt însă toate concepte su-

biective; acel care afirmă că e o concepție, ar trebui să afirme realitatea ei. Cu limita, lucrul e imposibil.

S-a zis că evoluția exclude perfecțiunea și e o dovadă că nu poate exista Dumnezeu perfect.

E fals; orice tendință presupune o limită. Chiar ∞ este o limită.

Știința constată, deci, pe Dumnezeu.

Îl poate concepe mintea? Nu! De ce? Pentru că, deși subiectiv, în calea cercetătoare el nu e concept, deci, nu e subiectiv. Adaptare perfectă nu se poate concepe. Forma „perfectă" în artă e un fel de a exprima relativitatea. Aceasta, ar zice un spirit mărginit cu puțină știință, dovedește că nu e Dumnezeu. Aceasta, zice un spirit larg, care, pe lîngă evoluții, a constatat existența limitelor, dovedește că Dumnezeu nu e real. Dar realitatea — zice Binet — este cea mai mare relativitate; și Dumnezeu, nefiind relativ, e ireal; *dar este.*

A căuta un Dumnezeu real este a face ca acela care căuta pe țeava puștii să vadă unde se ascunde zgomotul descărcării.

Religiile politeiste sînt cele cu idealuri multiple.

Valoarea unei religii este în raport invers cu multiplicitatea teistății sale.

Sentimentul religios este cu atît mai consecvent cu cît e de-mpărțit între mai puține idealuri.

Teoria: presupunînd totalitatea valorilor noastre sufletești n și totalitatea idealurilor noastre tot n,

nu vom conserva nici o valoare și vom cheltui pentru n idealuri *1* energii.

Presupunem însă că numărul energiei rămîne constant și numărul idealurilor scade cu o altă cantitate n,

vom avea n energie pentru $n - n$ idealuri și pentru aceeași energie realizăm o economie de n, pe care o dividem prin numărul idealurilor.

De unde la început era:
în condiția n valori n idealuri
$1/n$ valoare pentru n idealuri
vom avea pentru
$(n - n)$ idealuri[9].

IDEEA DE DUMNEZEU ÎN FILOZOFIA TOMEI DIN AQUINO

Doamnelor și domnilor,

Al șaptelea fiu al contelui longobard Landulf din Aquino și al soției lui, Theodora din Theate, Toma, s-a născut la Castelul Rocasseca de lîngă Neapole și a urmat soarta obișnuită a mezinilor din neamurile boierești; intrînd, la cinci ani, în călugărie la benedictinii din Montecassino, pecetluind astfel împăcarea tatălui său, ostaș împărătesc al lui Frederic al II-lea, cu călugării mînăstirii pe care ai săi o prădaseră și aveau s-o mai prade încă!

Urmînd soarta schimbătoare a legăturilor alor lui cu politica împărătească, Toma părăsește mai tîrziu pe benedictini, trecînd la Neapole, în rîndul noului cin al dominicanilor, către care-l îmboldea inima, cu toată împotrivirea alor săi.

Răpit dintre frații lui de duh de frații lui de sînge, care voiau să-l facă măcar abate, închis la castelul părintesc, ispitit pentru a se lăsa lumii, Toma se împotrivește cu cerbicie tutulor și îndărătnicia lui sfîrșește prin a cuceri inima mamei, care, înțelegînd, sfîrșește prin a-i înlesni fuga.

Ucenic al Marelui Albert din Colonia, sicilianul tăcut își cucerește gradele academice și începe — cum se făcea în vremea aceea — prin a comenta clasicii: Boețiu — Aristotel.

Picat la Paris, pe Muntele St. Geneviève, unde sînt adunate școlile, în plină răzvrătire a ordinelor cerșetoare, care revendică monopolul dreptului de învățătură în favoarea clerului de mir, și în plină frămîntare a averroismului latin — tulburări pe care le cunoaștem azi datorită minunatei cărți închinată de părintele Maudonnet lui Siger din Brabant și averroismului latin din veacul al XIII-lea —, Toma din Aquino ia de la început atitudine împotriva lui Guillaume de St. Amour și a celor doi mari

dascăli: Boetiu Dacicul[1] și Siger din Brabant, care descopereau Apusului un Aristotel păgîn, împrumutat scolasticii arabe.

Menirea filozofică a Tomei se vădește de la-nceput: el va creștina pe Aristotel și va înnoda firul tradiției enciclopedice a filozofiei grecești (firul marilor sinteze raționale ale spiritului) *cu firul marii tradiții teologice creștine, augustiniene.*

La Neapole, la Bologna, la Paris, la Roma, apoi iar la Paris și iar la Roma, Toma va purta facla aristotelismului creștin, îmbinînd gîndirea firească a omului cu harul suprafiresc al lui Dumnezeu.

*

De felul în care s-a pregătit istoricește această îmbinare, n-o să ne-ndeletnicim acum, aici.

Ci mai mult vom căuta să desprindem înțelesul acestei îmbinări, pentru lămurirea chipului pe care-l urmărim, care nu e acela al Tomei, ci acela al lui Dumnezeu în filozofia acestuia.

Chipul spiritual al Tomei din Aquino stă-n izbitor contrast — la prima-nfățișare cel puțin — *cu acela al fericitului Augustin,* pe care ni l-a înfățișat aci, duminica trecută, domnul Noica[2].

Față de gîndirea fericitului Augustin, preocupată, în primul rînd, de viața interioară cu ochiul deschis înăuntru, asupra sufletului propriu, și asupra dramelor lui, Toma din Aquino înfățișează o gîndire oreintată în afară, preocupată de ceea ce se petrece în jur. O minte funciar precritică și realistă, așa cum e mintea unui copil.

Greutatea mare a intelectului nu e, într-adevăr, să fie frămîntat. Ci greutatea lui cea mare este să fie *supus*. De aceea, strădania Tomei va fi toată către adecvație și contemplație, așa cum a altora este către agitație. „Boul cel mut din Sicilia", vor zice, despre el, tovarășii lui zvînturateci de la Colonia[3].

Credulitatea celui care a ispitit toate gîndurile e atît de mare, că frații monahi nu se sfiesc să-i facă fel de fel de iznoave:

„Frate Toma, îi spune unul, uite un bou zburător". Și Toma se repede la fereastră, spre veselia fraților celorlalți. „De ce vă mirați ?, le răspunde atunci Toma. Nu e mai lesne de crezut că zboară boul, decît că minte un călugăr ?"

Toma e atît de supus lucrului, atît de umil, atît de total se dă cercetării, atît se pierde pe sine, încît deseori, scriind, stă nemîncat și nici nu bagă de seamă că frații lui îi pun și-i iau strachina dinainte.

O dată, la masa regelui Franței — și scena e înfățișată, dacă nu mă înșel, de unul din vitraliile Capelei romane din Paris —, gîndul l-a dus atît de adînc, încît, deodată, dă cu pumnul în masă, strigînd: „Iată argumentul hotărîtor împotriva maniheilor". Vecinii îl trag de mînecă, dar Ludovic, care e și el omul lui Dumnezeu, cheamă degrabă un copist și-l pune să-nsemne vorbele Tomei.

Altă dată, iese întru întîmpinarea unui cardinal și nici nu-l vede. Și frații iar îl trag de mînecă, și Toma se-nclină în fața cardinalului tocmai cînd acesta — mai puțin îngăduitor decît regele — începea să dea semne de nerăbdare.

Liniștea și siguranța Tomei apar de-a dreptul uluitoare. Limpezimea privirii, rotunjimea perfectă a construcției, simetria planurilor, răbdarea cu care se arcuiesc gîndurile peste prăpăstii, tulbură.

Vorbeam, nu demult, c-un mare dascăl, ispititor de oameni și iscoditor de adîncuri sufletești, care-mi spunea, cu ciudă, ce neomenească impresie îi face gîndirea perfect rotundă și fără drame lăuntrice — gîndirea de dascăl a Tomei din Aquino.

Ne-am înșela amar dac-am crede însă că o atare certitudine e cucerită fără lupte lăuntrice. Cînd mintea omului a parcurs un anumit material, s-a lovit, fie chiar din afară, de anumite întrebări, e greu să-ți închipui că naivitatea mai e posibilă, fără candoare.

Cînd mintea lui ajungea-n impas, torturată de neputința răspunsului, Toma, care era călugăr, cădea în lacrimi amare. Adeseori se ruga și ucenicii îl vedeau în extaz, plutind deasupra pămîntului, tăinuind fără să știe cu cine — și apoi, luminat, deodată, îl vedeau iar scriind, scriind...[4]

De toate aceste frămîntări, nimănui, nici o vorbă, niciodată!

Adică totuși de două ori. O dată, surprins de un ucenic, care-l auzise vorbind noaptea, în trezvie, cu alte glasuri, Toma îl roagă să nu spună nimic.

Abia spre sfîrșit, cînd, covîrșit de harurile dobîndite-n rugăciune, Toma se pleacă ca un pom plin de rod, îl vedem destăinuind ucenicilor: „Fraților, mi s-au arătat astfel de lucruri, încît tot ce-am scris mi se pare a nu fi decît fire de paie"...

Ceea ce nu-l împiedică însă să treacă în lumea de dincolo, comentînd călugărilor din mînăstirea tot benedictină în care s-a oprit să moară, în drum spre sinodul din Lyon, *Cîntarea cîntărilor*!

Nu e vorba numai de propria lui lipsă de tulburare. Dar și de a altora.

Grija Tomei, de a nu tulbura sufletul altcuiva, dacă nu-l poți lămuri, nu are seamăn. „Să naști altuia o îndoială și să n-o dezlegi, e același lucru cu a-i ceda asupra principiului. E să sapi un puț și să-l lași descoperit ca să poată cădea-ntrînsul."

Nimic nu întîlnești la el din acea ispită demiurgică — și, în fond, diabolică —, legată de exercitarea oricărui *magisteriu*, care te-ndeamnă să violentezi destinul celui care ți s-a dat pe mînă, poate tocmai spre a-l autonomiza și a-l face el însuși.

„Doamne, se roagă el, mîntuiește-ne, căci adevărul se pierde dintre fiii oamenilor!"

O! dacă *profesorii* de filozofie *și filozofii* care îi disprețuiesc ar înțelege pilda desăvîrșită de umilință necesară exercitării unei atît de teribile sarcini!

Și dac-ar putea prețui tot sensul cu care tradiția Bisericii de Apus a încununat lucrarea Tomei, atunci cînd i-a zis „îngerul școalei" și „doctorul angelic"! Dac-ar putea deslusi sensul acestei lipse cumplite de tulburare, acestei solii de lumină fără umbră, din faptul raportat de un ucenic, după care Hristosul răstignit din altar i-ar fi vorbit, spunîndu-i: „Ai scris bine, despre mine, Tomo. Ce vrei să-ți dau?" Și Toma i-ar fi răspuns: „Nimic, decît pe Tine, Doamne!"

Pentru o atare dăruire de sine, uluitoare, pentru o atare hlamidă fără cusătură, pentru o atare forță, limba românească nu are decît o vorbă aspră care s-o istovească. Ea zice de un atare lucru că-i *cumplit*.

Toma din Aquino, doctorul cel cumplit!

Ce trebuie, ca să ne dăm seama, de a cui spadă stă dincolo de silogisme?

Să stringem însă mai de aproape întrebarea asupra căreia ne-am propus să stăm de vorbă în astă-seară: concepția Dumnezeirii după filozofia Tomei din Aquino.

La cinci ani, intrînd la Monte Cassino, Toma întrebă pe călugării mînăstirii: „Ce e Dumnezeu?" Și, toată viața lui, Toma

a urmat să se-ntrebe și să-ntrebe, așa cum odinioară Socrate întreba din om în om: τι ἐστὶ[5].

Toată *viața lui*, toată strădania lui, toată gîndirea lui *s-au topit smerite în această întrebare*, și, pînă într-atît, încît omul, cu neliniștile, cu tulburările și cu psihologia lui s-au șters. Toate au rămas fără interes și n-a rămas decît căutarea, așa cum spunea Dante, că sfinții se ascund în lumină.

Toată opera gînditorului, care ține azi în cele cîteva zeci de volume ale ediției Leonine — cu cele două *Sume*: *Cea împotriva neamurilor* (*Contra Gentiles*) și cea teologică, *Întrebările disputate* (*Quod libetales*), despre adevăr (*De veritate*) și despre putere (*De potentie*), despre fire și ființă (*De essentia e de ente*), despre unitatea intelectului (*Contra averroistas*), despre veșnicia lumii (*Contra murmurantes*); comentariile lui filozofice (în Boețiu de Hebdomadilus, la *Sentențele* lui Petru Lombardul, la *Logica*, *Fizica*, *Metafizica*, *Etica* și *Politica* lui Aristotel) și comentariile lui scripturești: asupra *Evangheliei lui Matei*, *a lui Ioan*, a *Psalmilor*, a *Cîntării cîntărilor* — fie ele opere polemice, de circumstanță sau lucrări de lung alean — nu sînt decît desfășurarea, de-a lungul unui singur fir depănat din același caier, a aceleiași întrebări: „Ce e Dumnezeu?"

Toată arhitectura de silogisme, comparate, pe drept, cu aceea a catedralelor de piatră, toată articularea aceasta de gînduri înlănțuite, arcuită peste abise, prin care mintea omului trece, *nu îndrăzneț*, întemeiat pe intuiții fundamentale, pe străfulgerări de o clipă, care ard sufletul într-o certitudine de foc, dar prefac în urmă totul în cenușă — ci *modest*, din certitudine în certitudine, sprijinindu-se pe puterea convingătoare a adevărului mijlocit de adevăr, nu e decît o procesiune a întrebării acesteia: „Ce e Dumnezeu?"[6]

Dumnezeu! Cu el începe *Summa teologică*. Și, chiar cînd isprăvește tratatul despre Dumnezeu și-ncepe tratatul despre lume, tot despre Dumnezeu urmează gîndul.

Căci tratatul poartă numele făpturii lui și se desfășoară de la el, într-o vastă procesiune de forme substanțiale ierarhice, trecînd prin lumea îngerească a duhurilor, la lumea trupească a lucrurilor.

Și tratatul următor, închinat vieții omului, amestec de duh și trup, așezat la cheia de boltă a creației spre a străluci în trup

lumina adevărului, tot lui Dumnezeu e închinat, întrucît tot ce tinde spre înfăptuirea finalității sale naturale tinde spre Dumnezeu ca spre ținta sa cea din urmă.

Iar a treia parte, închinată uniunii ipostatice și acțiunii mîntuitoare și sanctificante a lui Dumnezeu, prin care se făptuiește, se sfințește și se-ntoarce la Dumnezeu, tot de lucrarea tainică a harului acestuia vorbește!

Numai, vedeți! Faptul că această întrebare stăruie, de-a lungul întregii sale opere, dovedește că gînditorul nu-i e atît de ușor să o afle, cum s-ar părea acelora care și-ar închipui că ajunge omului să se adîncească în contemplația lui lăuntrică, pentru a-l descoperi.

Și, aci ajungem să surprindem resortul acela intim, al gîndirii filozofului, și poate cel mai de preț: respectul față de lucruri așa cum sînt.

Efort uriaș de unificare logică întîlnim, desigur, în opera Tomei din Aquino.

Dar nu în confuziunea muzicală a planurilor, și nici în evanescența aproximativă a dificultăților față de actul subiectiv; ci imensă operă de grupare, de cîntărire, de restituire, de restaurare, întemeiate, toate, pe respectul diferențelor specifice, pe grija restituirii naturii adevărate a celui din urmă lucru.

Și iată că acest efort de supunere a minții față de real, înfruntînd obiectul cumplit de meditare care nu se va lăsa biruit, și începînd acea luptă cu îngerul în noapte, de care *Biblia* ne vorbește la *Iacov*[7].

Mijlocul de cunoaștere de Dumnezeu prin rațiune, de care ne ocupăm acum, nu este singura și poate nici cea mai sigură cale de a ne apropia de El.

Alături de cunoștința firească, omul are, desigur, un instrument mai potrivit, credința, care e o deschidere a sufletului pentru primirea adevărului prin destăinuire, prin împărtășirea unei revelații a Cuvîntului lui Dumnezeu însuși.

Dar nu de această cale va fi vorba aici. Nu de cunoașterea *suprafirească* a celui de mai presus de fire și nici de credința care deschide calea către ele.

Fiindcă credința aceasta, deși prin obiectul pe care-l atinge, e nesfîrșit superioară intelectului, totuși ea nu are o certitudine a ei proprie, convingătoare, ci e *oarbă*.

Cum am putea reconstrui, în planul propriu al inteligenței, aceea ce face obiectul credinței?

Cum am putea înlătura pe acel „Cred, cu toate că-i absurd“[8], raționalizînd ce pot raționaliza din planul obiectului credinței?

Mișcarea firească a minții care pornește spre Dumnezeu nu-și găsește însă echilibru. Ea e ispitită să alunece totdeauna între două extreme, adică:

sau, *absorbită-n contemplarea a ceea ce i se pare a fi lumea dumnezeiască e ispitită să șteargă lumii acesteia orișice fel* de stare de sine și s-o risipească, drept părelnică și înșelătoare, asemenea unui vis, să o socotească neființă...;

sau, dimpotrivă, *neputincioasă de a se dezlipi cu gîndul din experiențele sensibile*, concrete, o ispitește să dea realității de aci o semnificație a cărei importanță va sfîrși prin a absorbi pe a celeilalte și va arunca strădanie spre Dumnezeu, *în rîndul voințelor oarbe, îndîrjite de lipsa oricărui contact gîndit cu ceea ce e dincolo*.

Toma din Aquino încearcă, simultan, cele două sentimente și cată a ține cumpănă-ntre ele.

De o parte, absoluta transcendență a lui Dumnezeu.

Lipsa oricărei comune măsuri esențiale, între creator și creatură. Lipsa oricărei acolade logice, a oricărui înțeles care să poată subsuma cunoașterea lumii de aci și cunoașterea lui Dumnezeu.

De altă parte, totuși relativa demnitate proprie a acestei lumi create, care nu e numai o palinodie, ci, prin autonomia legilor ei și prin eficacitatea cauzelor secunde, fără a înceta o clipă să fie susținute de Dumnezeul cu care n-are nici o comună măsură, îi închide totuși chipul, asemănarea, în măsura în care caracterul de creatură indică, fără a dezvălui, ființa creatorului.

Între ontologismul iluminist și cvasipanteist al augustinienilor de obsedanțe realiste (Anselm, Bonaventura) și voluntarismul agnostic cvasidisperat al augustinienilor nominaliști (Scot, Occam), din care unii se pierd odihnindu-se în asemănarea înșelătoare a lucrurilor create, închipuindu-și c-au văzut lumea lui Dumnezeu, iar ceilalți se pierd, deznădăjduindu-se că nu pot străbate la asemănare, Toma din Aquino statornicește ce poate ști despre Dumnezeu, strădanie a adevăratului chip al omului.

Și dacă poate, pînă la urmă, universul lui va apărea poate prea separat, cine ar putea afirma că Toma a istovit definitiv tainițele bogăției Dumnezeiești, tainițele discriminării?

Să pornim însă cu Toma pe drumul minții[9] ce duce spre Dumnezeu.

Ca în basmele românești, feciorul de-mpărat care pleacă-n lume, spre a-și împlini ursita, trebuie să înceapă prin a înfrunta și a zdrobi Balaurul care îl așteaptă sub podul de argint.

De obicei, Balaurul acesta e chiar Împăratul Tată, dat de trei ori peste cap și prefăcut de nu-l mai cunoaște ochiul fiului.

Așa e și aici.

Prima etapă a drumului care duce la Dumnezeu, pe tărîmurile filozofiei, stă în înlăturarea pretinsei viziuni directe și firești a lui Dumnezeu, de către om.

Ca și în basme, lupta e aci lupta cu chipul travestit și deformat al tatălui, care taie calea oricărei încercări de a străbate mai departe.

Psalmistul a spus: „Nebunul și-a zis în adîncul sufletului: Nu este Dumnezeu!“[10] Și Toma se-ntreabă, îngrijorat de necredința pe care o vede-n jur, dacă Dumnezeu se vădește firesc în sufletele tuturor oamenilor.

Sfîntul Ioan Damaschinul o mărturisește fățiș. Dar Toma socotește că trebuie bine înțeles ce zice sfîntul!

Toma răspunde, într-adevăr: Nu! Dumnezeu nu se vădește *firesc* în sufletele oamenilor! Ceea ce e vădit sînt *temeiurile* cu ajutorul cărora omul urcă disperat spre el, cugetînd la pricinile efectelor.

Mai e și alt fel de a pretinde că Dumnezeu e scris în unire omului. *Privirea strădaniei omenești*, făptuirea omenească, dorința omului de fericire, care este dincolo de orice faptă și care-l împinge pe om spre bunul suprem ar fi deci încă o dovadă vie a faptului că e Dumnezeu.

Nici această dovadă nu mulțumește pe Toma.

Dacă e adevărat că fapta omului tinde spre Dumnezeu, nu e mai puțin adevărat că omul nu știe limpede — și uneori nu știe deloc — spre ce tinde...

O altă cale pentru dovedirea apriori a existenței lui Dumnezeu se trage din ideea de adevăr.

Dacă Dumnezeu e „calea, adevărul și viața“ și dacă adevărul nu poate să nu fie, pentru că, dacă n-ar fi, tot ar fi...[11], atunci și Dumnezeu este, fiindcă nu poate să nu fie...

Dacă deci Socrate stă jos, Dumnezeu există.

Și, de asemeni, există Dumnezeu și dacă Socrate stă drept, sau dacă Socrate e muritor! Sau orișice i s-ar întîmpla lui Socrate[12]!

O altă cale purcede a dovedi existența lui Dumnezeu, *pornind de la ideea ființei supreme*.

O asemenea ființă, *dacă este*, nu poate fi numai gîndită. Fiindcă o ființă existentă efectiv e mai perfectă decît una gîndită — fiindcă acesteia îi lipsește ceva: existența — și, ca atare, ființa în a cărei noțiune n-ar fi decît aceea de „gîndită“ nu ar fi ființă supremă.

Toate căile arătate își trag temeiul de convingere într-un același chip.

Toate trag existența de fapt a lui Dumnezeu din firea, adică din esența lui.

Ființa supremă, *ens necessarium*, *ens realissimus*[13], Dumnezeul filozofilor, care nu e chiar așa de deosebit de Dumnezeul lui Avraam și al lui Isaac, cîtă vreme *Sfînta Scriptură* grăiește: „Eu sînt cel ce sînt“, unește, în chip cu totul deosebit de ce se întîmplă cu lucrurile făcute, faptul de a fi cu felul de a fi. Dumnezeu e ființa al cărui fel de a fi este să fie în fapt.

Lucrul acesta nu e adevărat despre nici o ființă creată, fiindcă nici una nu e gîndită ca existență în chip necesar. Esența nici uneia nu-i învăluie existența. Trandafirul e o floare și pot gîndi un trandafir, fără ca spinii să mă-nțepe!

Pentru că Dumnezeu este însă o ființă al cărei fel de a fi este de a fi existent, de îndată ce ajungi să concepi o atare ființă, trebuie s-o postulezi că e în ființă.

Pas de mai spune că nu poți trece de la esență la existență decît abuziv. Riști să ți se răspundă foarte tare: asta nu înseamnă decît că nu concepi în realitate, adică *efectiv*, ființa necesară.

Obiecția e foarte justă, dar ea ruinează și puterea de probare a argumentului.

Argumentul ontologic e concludent numai celui care are mai *dinainte* ideea ființei necesare; dar nu poate impune, cui n-o are, ideea unei atare ființe.

Argumentul, spre a dovedi existența lui Dumnezeu, începe prin a o presupune.

Înțelegem astfel de ce, pentru credincioșii augustinieni, un asemenea argument părea concludent. Să vedem de ce nu pare concludent tomiștilor.

Răspunsul e relativ simplu și ține de felul în care Toma din Aquino concepe cunoașterea omenească.

Pentru Toma din Aquino argumentul nu e concludent, fiindcă esența *ideii de Dumnezeu* nu ne e dată.

Și de ce nu ne e dată?

Nu ne e dată, pentru că cunoașterea omenească pornește de la materie. Ființa pe care o cunosc este ființa sensibilă care poate fi simțită. Obiectul rațiunii este să abstragă felul de a fi, care cauzează faptul de a fi al ființelor sensibile, concrete.

Mintea omului nu intuiește direct esența existentului, nu vede — ca intelectul îngeresc — *consecința, dată în cauză*, printr-o vedenie intuitivă[14] care anulează diferențele creatului.

Ci mintea omenească urcă greu din concluzie în concluzie și leagă adevărurile între ele, mijlocind pe unele printr-altele.

Asta e starea cunoștinței omenești, care nu e cunoașterea intuitivă a unui spirit pur, ci cunoașterea rațională a unei ființe corporale dotate cu sensibilitate.

Nu avem deci o cunoaștere nemijlocită și înnăscută a existenței lui Dumnezeu, ci numai — cum am spus — a principiilor cu ajutorul cărora ne urcăm la el în cîrje, cugetînd de la efecte la cauzele lor.

Iluzia se naște din faptul că obișnuința ne îndeamnă să socotim înnăscută o idee cu care ne-am obișnuit.

Înseamnă aceasta că existența lui Dumnezeu e de nedovedit? Și că trebuie să rămînem pradă agnosticismului? Nu.

Fără a destăinui esența divinității, putem dovedi existența, urcînd pe cîrjele rațiunii spre Dumnezeu, dar cu condiția de a pleca de la sensibil, nu de la esența divină.

Iată, dar, cum din critica neizbîndei acestor încercări de dovadă apriori, se dezvăluie posibilitatea unei alte categorii de dovezi, adaptate naturii intelectului uman: probele aposteriori!

A doua etapă a cunoașterii lui Dumnezeu în filozofia Tomei din Aquino stă în ridicarea treptată de la lucrurile create la cel care le-a creat.

Gîndul care încearcă să ajungă la Dumnezeu pornind de la lucrurile simțite de-a dreptul poate urma, după Toma din Aquino, una din următoarele cinci căi.

1) Cea dintîi cale, și cea mai însemnată pentru el, pornește — pe urmele lui Aristotel — de la constatarea faptului *mișcării*, spre a conchide la existența unui *primum movens*[15].

Redus la forma lui cea mai simplă, aceea din *Summa Teologică*, și dezbrăcat de toate dovezile ajutătoare care-l însoțesc în *Summa contra Gentiles*, acest drum e următorul.

Din experiență știm că lucrurile mișcă. Tot ce mișcă e mișcat de un altul, care e mișcat, la rîndul lui (*omne movens movetur*), și așa mai departe, pînă la un prim motor, pe care nu-l mai mișcă nimeni.

Două lucruri sînt de dovedit aici, pentru ca argumentul să convingă:

a) de ce tot ce se mișcă e mișcat; adică, de ce nu se mișcă nimic prin sine;

b) de ce nu ne putem urca la nesfîrșit, din mobil în mobil, ci trebuie să presupunem neapărat un *primum movens.*

De ce nu se poate mișca nimic prin sine? Să adîncim.

Mișcarea e, pentru Toma, ca și pentru Aristotel, *trecerea de la ce poate fi* (de la potență) *la ceea ce este în fapt* (la act).

Dar un lucru nu poate fi negat, adică nu poate fi trecut de la starea de posibilitate la starea de fapt decît de un alt lucru, care e tot în stare de fapt.

Cum mișcarea e deci actualizarea unui lucru posibil, ar trebui ca lucrul care se mișcă singur să fie în același timp — și sub același raport — și actualizat (pentru a fi motor, cauză mișcătoare) și în posibilitate (pentru a fi mișcat).

Un lucru nu poate fi însă simultan în același fel și sub același raport și în stare de *fapt* și posibilitate. Deci, tot ce mișcă e mișcat de altceva. Iar dacă ceea ce mișcă trebuie să fie în fapt, adică mișcat el însuși, el trebuie să fie mișcat de-un altul, la rîndul lui, și așa mai departe.

Pînă unde?

Regres în infinit nu poate fi, pentru că, în acest caz, n-ar mai fi un *prim* motor, și dacă n-ar fi un prim motor care să miște pe cel de al doilea și așa mai departe — totul ar sta în nemișcare.

Pentru ca mișcarea să poată exista, trebuie să admitem existența unui prim motor, nemișcat de nimeni: Dumnezeu.

Însă, cum mișcarea există, există și prim motor.

Ideea aceasta a motorului nemișcat, la care ne ridicăm din înțelegerea mișcării, are o mare însemnătate în filozofia Tomei din Aquino. Căci din ea va deduce toate atributele prin care se caracterizează pentru mintea omenească firea divinității: unitatea, simplicitatea, veșnicia și aseitatea (ființarea de sine stătătoare).

2) A doua cale pe care ne putem ridica spre Dumnezeu, pornind de la lucrurile create, este reflecția asupra *cauzei eficiente* a lucrurilor, adică asupra pricinei care face ca lucrurile să fie, în fapt, spre a conchide la existența unei *cauze prime*.

Argumentarea, reprodusă aidoma în amîndouă *Summele*, e înrudită de aproape cu cea dintîi.

Dacă privim lucrurile care sînt, fiecare are o pricină care îl scoate din neant, care îl face să fie. Nici o ființă nu-și este însă *causa sui*[16].

Cauza fiind, în chip necesar, anterioară efectului, o ființă care și-ar fi sieși cauză eficientă ar trebui să-și fie anterioară sieși, ceea ce este absurd.

Deci fiecare ființă își are cauza în afară de sine, în altă ființă, și așa mai departe.

Dar nici acum nu putem regresa la infinit, din cauză în cauză, pentru aceleași motive.

Fiecare lucru existent atîrnînd de cel care-l cauzează, dacă n-ar fi o cauză primă, n-ar fi nici o cauză secundă și dacă n-ar fi o asemenea cauză, din aproape în aproape, nici unul din lucrurile pe care le vedem existînd n-ar putea fi.

Însă noi vedem că lucrurile sînt.

Există deci o cauză primă.

3) A treia cale, dezvoltată numai în *Summa teologică*, pornește de la contemplarea *lucrurilor contingente*, spre a conchide la existența *ființei necesare*.

Lucrurile din lume se nasc și pier. Sînt deci lucruri care pot fi, însă care pot și să nu fie.

Lucrurile acestea contingente (care pot și să nu fie) nu sînt însă veșnice. Pentru că, dacă în veșnicie nu s-ar împlini putința lor de a nu fi, ele n-ar fi contingente.

Vine deci todeauna o vreme în care acestea nu mai sînt. Dar dacă toate lucrurile ar fi contingente, ar fi fost desigur o vreme în care n-ar fi existat nimic.

În acest caz, fiindcă nimic nu poate fi fără intervenția altei ființe, nici astăzi nu ar fi nimic.

De vreme ce însă lucrurile sînt, înseamnă că nu sînt toate contingente, ci există o ființă necesară.

Aceasta-și poate trage necesitatea din sine, sau din altă ființă. Dar — cum am văzut că nu ne putem urca la nesfîrșit în șirul ființelor care-și datoresc necesitatea altor ființe —, trebuie să admitem existența unei ființe necesare, care să nu-și datorească necesitatea decît sieși, dar de care să atîrne necesitatea celorlalte ființe. Este acel *ens se necessarius*[17], în care regăsim pe Dumnezeu.

4) A patra cale a cunoașterii lui Dumnezeu pornește de la contemplarea gradelor de perfecțiune a ființelor concrete, a plinătății lor, mai mari sau mai mici, și conchide la existența ființei supreme.

În *Summa contra Gentiles*, Toma reia argumentul aristotelic care, pornind: a) de la constatarea că există grade de adevăr, b) și că gradele de adevăr corespund gradelor de ființare, c) precum și de la constatarea că măsura gradului de adevăr realizat în fiece lucru particular se judecă în raport cu adevărul absolut și suveran, conchide la existența ființei supreme.

În *Summa teologică*, această cale se lărgește, întinzîndu-se la întreaga ierarhie a valorilor de existență.

Există în lume lucruri mai mult sau mai puțin bune, adevărate, frumoase, nobile, drepte sau… calde. (Și, la fel, pentru toate perfecțiunile asemănătoare ale ființei.)

Dar, mai multul sau mai puținul ce se spune despre fiecare lucru nu se spune decît prin compararea gradului de perfecțiune respectivă realizat în lucru, cu ceea ce e această perfecțiune în gradul ei suprem.

Există deci un grad suprem de adevăr, de bine, de nobil, de drept, de frumos sau de cald, care constituie ființa supremă.

Și cum, după Aristotel, gradul suprem de adevăr e și gradul suprem de ființă, iar gradul suprem al unui anumit gen e *cauza* a tot ce aparține lucrului din însușirea genului respec-

tiv, trebuie să existe ceva care să fie cauza ființei, bunătății și perfecțiunilor de tot soiul, care sînt în toate lucrurile, și acesta e Dumnezeu.

Dacă interpretarea primelor trei căi nu suscită dificultăți lăuntrice, aceasta de a patra cale stîrnește oarecare controverse.

Căci — zic comentatorii —, sau Toma a luat ideea de *maxime ens* și de *maxime veritas* în sens *relativ*, și atunci concluzia trasă în favoarea unei ființe *absolut supreme* este un paralogism;

sau Toma a luat ideile acestea în sens *absolut*, și atunci concluzia e defectuoasă, pentru că argumentarea care conchide de la considerarea gradelor de adevăr la existența supremă nu face decît să reia argumentele apriorice augustiniene și anselmiene, care deduc pe Dumnezeu din *ideea de adevăr* sau din *ideea ființei supreme*.

Rădăcina istorică platonizantă și înfățișarea platonizantă a mersului gîndirii tomiste pe acest drum nu sînt de tăgăduit.

Constituie însă ele o cădere a tomismului sub învinuirea ontologismului pe care-l reproșa augustinienilor ce foloseau argumente similare?

Gilson, care a aprofundat lucrurile, observă, cu drept cuvînt, că învinuirea nu e justă.

Ce vină făcea Toma ontologismului augustinian?

Că conchide la existența ființei divine, pornind de la contemplarea esenței ei, ceea ce e o petițio de principii[18].

E valabilă această obiecție în cazul celui de al patrulea argument tomist?

Nu.

Căci el nu începe prin a contempla firea divinității, ci pornește tot de la considerarea însușirii ființelor concrete.

Ce sînt însă aceste ființe? Un amestec de forme inteligibile cu materia sensibilă.

De la ce pornește raționamentul?

Nu de la ideea pură de adevăr, de bine sau frumos, ci de la ideile corespunzătoare, pe care intelectul omenesc le desface, prin abstracție, din lucrurile sensibile, care le cuprind în parte.

Poziția nu are nici un viciu logic — adaugă Gilson —, pentru că, dacă exemplarele divine ale binelui, frumosului sau adevărului cerut ne scapă, participările lor finite nu numai că nu

scapă minții omenești, ci și formează primul obiect al inteligenței *noastre*.

Ce ne-ar opri atunci să luăm ca punct de plecare al raționamentului însușiri ale ființei realizate în grade deosebite de perfecție, tot așa cum s-au luat mișcarea, cauza sau necesitatea?

Se poate deci spune că toate căile tomiste sînt, într-un fel, și ele platonice.

Aci se dezvăluie mișcarea esențială a căilor tomiste către Dumnezeu: *„Nihil est cognoscibile, nisi per similitudine primae veritas“*[19] și lumea în care se realizează: univers ierarhizat după gradele de existență și perfecțiile închise în esența lucrurilor.

5) A cincea și ultima cale pornește de la constatarea *rînduielii lucrurilor* și conchide la existența unei *inteligențe rînduitoare* a lor.

Lucrurile potrivnice și deosebite prin firea lor nu se pot împăca într-o aceeași rînduială, todeauna, sau de cele mai multe ori, dacă nu există o ființă care le stăpînește și care subordonează pe fiecare unui scop determinat.

În lume, constatăm însă că lucruri cu firi deosebite se-mbină într-o aceeași rînduială, nu uneori și din întîmplare, ci mereu și-n chip regulat.

Trebuie deci să existe o inteligență providențială care să domnească în lume.

Deși deosebite, adică pornind, fiecare, de la constatarea altui fapt, spre a ajunge la existența unuia din felurile de a fi ale divinității:

primul, de la mișcare la primul motor;

al doilea, de la efect la cauza primă;

al treilea, de la existența contingentă la ființa necesară;

al patrulea, de la perfecțiunile anticipate ale ființei concrete, la plinătatea ființei supreme;

a cincea, de la rînduială la ordonator.

Cele cinci căi spre Dumnezeu ale Tomei din Aquino au însemnate caractere comune, care arată că nu sînt decît o diversificare a unei aceleiași mișcări a spiritului.

1. *Toate au o bază empirică*, pornind de la constatarea unui *fapt*, deosebindu-se prin aceasta de dovezile augustiniene și anselmiene.

2. *Toate aplică principiul cauzalității*, conchizînd de la aceste fapte la *cauza* lor, folosind, în acest scop, puterea inteligenței de a surprinde în lucrurile concrete esențele participate, subzistînd curate în exemplarele inteligenței divine și menținînd deosebirea clară dintre Creator și creatură.

3. *Toate presupun o rînduială ierarhică de cauze*, rînduite în ordinea perfecțiunii ființelor subzistente prin cauze secunde; dar neexplicate deplin decît prin cauze prime...

A treia etapă a cunoașterii lui Dumnezeu în filozofia Tomei din Aquino stă în determinarea atributelor lui Dumnezeu.

Ce putem ști despre Dumnezeu, în afară de faptul *că* este?

Putem noi cunoaște *ce* este? Putem noi ști ceva despre firea lui?

În primul rînd, ce înseamnă a spune că știu *ce* este un lucru?

A ști ce este un lucru înseamnă, în același timp, două lucruri:

1) întîi, a-i cunoaște *genul*, a-l situa într-o clasă de lucruri la fel cu el, după însușirile comune;

2) apoi, a-i cunoaște *însușirile proprii*, care-l caracterizează înăuntrul genului și-l deosebesc de lucrurile asemănătoare.

Într-un cuvînt, a cunoaște *per esentiam*[20] înseamnă a defini.

Această cale ne e închisă pentru cunoașterea Dumnezeirii, pentru că firea lui Dumnezeu nu face parte din nici un gen. Ea depășește într-atît orice altă ființă, încît nu poate sta alături și forma o clasă de ființe cu nici o alta.

Dacă nu putem spune ce este, nu putem oare spune măcar ceea ce nu este?

În loc să plecăm de la o esență necunoscută și să-i adăugăm determinări pozitive, lipsite de orice suport, nu ne-am putea apropia de Dumnezeu prin determinări negative, în raport cu esența lucrurilor cunoscute?

E acest fel de a proceda un mod de cunoaștere? Da. Însă e imperfect.

Determinările negative strîng obiectul ca și cele pozitive și-l deosebesc de ceea ce nu este el.

În felul acesta, mintea omenească, fără a putea pătrunde vreodată, instituie totuși un asediu în regulă al esenței lui Dumnezeu[21].

Care sînt, după Toma, fazele succesive ale acestui asediu? Ce poate cuceri mintea omului din liniile de apărare ale Cetății lui Dumnezeu?

Fie-mi îngăduit, în această epocă de linii Maginot[22], această comparație — grosolană, dar expresivă — a asaltului Tomei împotriva liniei „Marelui Anonim"[23], a zeului necunoscut al apostolului Pavel. Comparația nu e chiar absurdă, dacă ne amintim de metoda „localizării misterului" de care vorbea cîndva Jacques Revier.

Căile de străpungere le cunoaștem: cea dintîi este calea mișcării, și, pe această cale, principalele unelte de asediu, tancul întregii operațiuni tomiste este *motorul imobil*.

Cu ajutorul ei cucerește Toma cea dintîi linie de apărare a Dumnezeirii. Linia înaintată, de camuflaj a timpului.

Fiind nemișcat, Dumnezeu e fără-nceput și fără sfîrșit, dincolo de Timp, adică *veșnic*.

Depășirea liniei timpului atrage căderea consecutivă a altor puncte de sprijin, legate de ea.

Dacă Dumnezeu e veșnic, el *nu e amestecat*. El nu poate să nu fie. Deci, e *todeauna în act*. Deci, *în el nu e nici o posibilitate pasivă*, nedeterminată, *el nu e materie*. Dacă nu e material și nici posibilitate nedeterminată, *el e simplu*, și dacă e simplu, e *unic*, și dacă e simplu și unic, nu e în el nimic străin de el însuși.

Spărtura produsă în linia întîi a apărării tainelor Dumnezeiești este exploatată de Toma la aripă pe a doua și a treia cale de pătrundere, aceea a cauzalității eficiente și a contingenței, de data asta spre centrul poziției, *împotriva liniei existenței*. Uneltele de atac sînt, aci, ideea de *cauză sui* și ideea de *ens necessarium*.

Dacă Dumnezeu e unul și neamestecat, atunci, firea lui nu se poate deosebi, ca la făpturi, de fapta lui. Felul lui de a fi este faptul lui de a fi. El este cel care este[24]!

Și, cum ființa lui este *neadăugată* și *nealterabilă*, ea nu poate izvorî decît din ea însăși. Ea este *cauza sui*.

Poziția dobîndită se cere însă consolidată.

Existența aceasta a lui Dumnezeu, care se confundă cu o existență inextranzitivă, ce este, dacă ea nu e un gen care să îngăduie definirea divinității?

Ce rămîne dintr-o astfel de cunoaștere? Nu e ea o simplă schemă, o pură abstracție, goală de conținut?

Ne-am înșela dacă am crede că toate aceste cuceriri negative sînt împuținări ale ființei dumnezeiești.

Asediul de care vorbim este un asediu în Duh și știm că, spre deosebire de cele ce se petrec în lumea trupurilor, unde cunoașterea e istovitoare, exhaustivă, și ridicarea la sens, golește ideea de conținut existent; aci fiecare punct cucerit deschide o nouă perspectivă îmbogățitoare a ființei.

În aceeași clipă în care ostașii minții au creat o poziție asupra lui Dumnezeu, toată realitatea lui de foc se vădește *dincolo* de poziția cucerită.

Metoda de asalt a Tomei e o metodă de înaintare prin depășiri succesive. O metodă de transcendere pornind de la lucrurile de aci.

Ceea ce dobîndești, *în fond*, e *sentimentul pe care trebuie* să-l fi încercat Napoleon după bătălia de la trecerea Moscovei. Nedumerirea de după *victorie* și *presimțirea îngrijorătoare* a prăpastiilor care se deschid necontenit în calea unei încercări de cuprindere din care Celălalt se derobează.

Să nu fie această cale firească a minții decît o iluzie ?, la fel cu alergarea ogarului după un iepure fictiv ? Sau ca portretul lui Leon Paul Fargue, pe care pictorul l-a închipuit urcînd spre soare pe-o scară atîrnată-n vînt ?

Nu. Alături de această cale a determinărilor negative, mai există și o a doua cale, firească, pozitivă. Aceea a cunoașterii *după asemănare*[25].

Dacă Dumnezeu nu poate fi definit și dacă determinările negative nu-l mărginesc în chip real, ci-i vădesc numai transcendența absolută față de oricare făptură, ca și cum putem ști pozitiv despre el ?

Și cum putem, fără a blestema, să-i atribuim însușiri, cum sînt bunătatea, frumusețea, tăria, adevărul, pe care le rostim cu înțeles despre lucrurile de aici ?

Lămurirea acestei putințe ne-o dă încercarea Tomei din Aquino de a statornici *sensul analog al existenței* — una din articulațiile de căpetenie ale sistemului tomist.

Între ceea ce spuneam despre lucrurile de aci și ceea ce spuneam despre Dumnezeu nu există comună măsură. Nici o afirmație omenească nu se aplică defel lui Dumnezeu și lucrurilor din natură. Orice determinare împrumutată lumii de aci este *irevelantă* pentru esența dumnezeirii. Orice afirmație cuprinde-n ea un sens privativ. Orice propoziție relativă la creatură își pierde sensul aplicată la Dumnezeu.

Atacul tomist se desfășoară, aci, pe calea a patra a depășirii, adică, pe calea argumentului care pornește de la valorile participante, la valorile etern subzistente în înțelepciunea divină, e un atac insidios. El nu mai e un atac mecanic, sau un atac eficient. Ci un atac cu predare dinăuntru. Un atac întemeiat pe o complicitate a inteligenței divine, care lasă urme în lucrurile firești, în tabăra atacatorului. Calea aceasta presupune un complice în cetate. Un Efialtes[26] al Duhului care să arate căile de întoarcere a Termopilelor văzduhului.

Urmele sînt irevelante, desigur, în natura lor; ascunse, criptice, *„per specula et enigmatae"*[27], dar sînt urme care — la nivelul cunoașterii omenești — se pot totuși descifra.

Însușirile de bun, de frumos, de adevărat pe care le atribuim lucrurilor create nu-și au izvorul în creație. Ele sînt amprentele digitale lăsate de Creator pe făptură.

Ele nu permit conchiderea univocă de la creator la creatură, dar vădesc că făptura are un creator.

Analogia joacă acest rol, de *a pune mintea pe cale*. Ea nu destăinuiește esența celor de Dincolo; arată însă, în lucrurile de aci, o asemănare cu cele din Dincolo. Nu poți trece, cu ajutorul lor, nici univoc, nici echivoc, de la creator la creatură. Dar te poți referi la ea.

Bunătatea, perfecția, mărginite și imperfecte, de aci, se referă la o bunătate și o perfecție nemărginită de dincolo.

Multiplicitatea conținuturilor *referite* nu compromite *unitatea* și *simplicitatea* dumnezeiască, pentru că ele nu sînt *atribuite* ca însușiri lui Dumnezeu, ci sînt *referite* la însușiri asemănătoare, necunoscute în ele însele, ale divinității.

Din faptul că bunătatea și frumusețea sînt deosebite aci, nu pot conchide la fel pentru firea lor de dincolo.

Pe această cale, Toma ajunge să refere esenței dumnezeiești bunătatea nemărginită a binelui suprem, inteligența nemăsurată, voința, viața, cunoașterea de sine și cunoașterea făpturii într-un chip deosebit de felul nostru de a cunoaște toate efectele firii preexistente în inteligența divină și cunoașterea lor fiind cauză lucrătoare a acestora.

Concluzia acestei căi directe o putem aduce acum la un loc cu celelalte.

Mintea noastră nu poate fi socotită că știe ce e un lucru decît cînd îl poate defini, adică, atunci cînd își înfățișează complet adecvat ceea ce este.

Tot ce mintea noastră concepe despre Dumnezeu e, în chip necesar, deficient și de aceea firea lui scapă cuprinderii minții noastre.

Concluzia Tomei din Aquino e, aci, aceeași cu aceea a lui Dionisie Areopagitul: cea mai înaltă cunoaștere pe care o putem dobîndi în viața aceasta cu privire la firea dumnezeiască este certitudinea că Dumnezeu e mai presus de tot ce gîndim despre el[28].

Înțelesul ce se dă cunoașterii atributive a esenței lui Dumnezeu se leagă, deci, cu înțelesul pe care l-am dat dovezilor despre existența lui.

Toate nu sînt decît mărturii ale transcendenței absolute a esenței divinității față de făptură.

Toată învățătura Tomei despre caracterul *univoc* și *analogic* al ideii de existență, care nu este un *gen* în care să se subsumeze ansamblul lucrurilor, este menită să articuleze această imposibilitate de a cuprinde, sub un același concept, creator și creatură, adică, să salveze transcendența absolută a Divinului și să evite orice fel de compromisuri panteiste[29].

Înțelegem acum de ce Toma critică ontologismul augustinian, așa cum fusese înțeles de Anselm, de Alexandru din Halès, de Bonaventura; este pentru că aceștia nu situează suficient de clar platonismul, acolo unde e locul lui, în lumea înțelepciunii divine, transcendente, făcînd din această înțelepciune un fel de arhetip firesc al lucrurilor de aci, adică — ceea ce nu se poate — un fel de acoladă care privește sub același raport lucrurile de aci cu cele de dincolo.

Urmările acestui lucru în înțelegerea filozofică a faptului creștin sînt nebănuite, deși nu se vădesc decît unui ochi obișnuit cu rigorile gîndului.

Căci, de îndată ce ontologismul a introdus, măcar ca ispită, ideea echivocității relațiilor dintre creator și creatură și permit gîndului urcarea directă *revelantă*, de la creatură, înapoi spre creator, înțelegerea faptului esențial al creștinismului: întruparea, precum și înțelegerea Sfintei Treimi suferă devieri, care amenință să le compromită taina. Procesiunea Fețelor Dumnezeiești apare ca un arhetip al Creației înseși, în continuitate cu procesiunea restului lucrurilor. Lucrurile apar condiționate prin esența divinității, care ar fi oarecum obligată prin firea ei să le creeze. Astfel se compromite actul ireversibil al creației, a cărui întreagă măsură e în Dumnezeu, dar întruparea, în loc de a fi un fapt de Har, o unire suprafirească a divinului cu umanul în Hristos, o manifestare a dragostei lui Dumnezeu, fără de asemănare, tinde să devie un fel de *categorie necesară* a universului, înrudită necesar cu faptul creației, care legitimează ceea ce s-a văzut la unii origeniști, adică, o mărturisire eretică a unei întrupări graduale și universale.

Toată această argumentare poartă, în fond, nu împotriva fericitului Augustin, ci împotriva platonismului, latent sub această interpretare. Și nu poartă nici în mod absolut împotriva platonismului, ci împotriva celor care fac platonism la nivelul inteligenței umane, amenințînd astfel confuz înțelegerea creștină a lumii cu o înțelegere panteistă, care compromite deosebirea creatorului de creatură și înțelesul temei întrupării.

O lume ierarhică de esențe există și pentru Toma din Aquino; dar între creatură și divinitate e o deosebire de esență.

În timp ce la Platon trecerea de la Dumnezeu la lume se făcea continuu și procesiv, printr-un spor al neființei, care nu acordă spiritualitate pură decît lui Dumnezeu, îngerii, oamenii, animalele și lucrurile materiale, pînă la pura nonexistență a *materiei*; la Toma din Aquino — ca și la Aristotel —, există discontinuitate ontologică între regiunile ființei. Fiecare ființă e o alcătuire de formă și materie proprie. Și ierarhia ființelor nu o dă numai amestecul de materie și forme, ci ierarhia pluralistă a formelor substanțiale.

O înțelegere organic deosebită a structurii existenței, deci. Astfel, în timp ce, la Platon, trecerea de la posibilitate la act, de la ideea de lucru existent constituie nu o îmbogățire, ci o sărăcire a ființei prin căderea ei în materie, în neființă; la Toma din Aquino — ca și la Aristotel —, trecerea spre act a purei posibilități constituie o sporire a ființei.

De aceea, în filozofiile creștine întemeiate pe platonism, lumea creată va tinde spre o inconsistență funciară, care, în une-

le rătăciri origeniste, va merge pînă la instituirea lipsei în Dumnezeu; iar în unele rătăciri postaugustiniene va merge pînă la răpirea oricărei semnificații a lucrării omenești spre mîntuire: *Soli Dei blasia*.

Pe cînd, dimpotrivă, filozofia creștină, derivată din împăcarea aristotelismului cu dogma, va căuta să salveze, pe de o parte, separația radicală a esenței Creatorului de cea a creaturii și unirea lor substanțială hipostatică în faptul dumnezeiesc al întrupării Domnului Hristos.

Intuiționismul filozofic confundă viziunea beatifică, cea de har, a sfinților, cu cunoașterea noastră firească de aci, pe cînd în realitate aceasta nu e, după vorba sfîntului apostol Pavel, decît „cunoaștere din parte, ca prin oglindă, în ghicitură", iar aceea va fi „față către față"[30].

Din toate însușirile arătate pînă acum, ați băgat de seamă că lipsesc, pe de o parte, toate însușirile care înfățișează lucrarea tainică a lui Dumnezeu în lume, legătura lui intimă cu Ființa în lucrarea mîntuirii.

Este pentru că semnificația esențială a lucrării Dumnezeiești mîntuitoare omul n-o are pe calea cunoașterii firești.

Taina Sfintei Treimi, izvorul creației, adică mărturisirea că Hristos e Fiul Dumnezeului celui viu, care singură ne scapă de triteism și de modalism și ne face să mărturisim un singur Dumnezeu în trei fețe de o ființă, nu se face în înțelegere, ci în Duhul.

Și, la fel, taina uniunii hipostatice, izvorul mîntuirii, adică mărturisirea unirii în ființa unică a Domnului Hristos, a două firi nedespărțite și neamestecate, divină și umană, care singură ne ferește, de o parte, de *monofizitism* (de o fire) și, de alta, de *ditelevis* (două voințe), *nu se dezleagă înțelegerii fără har*.

Firește, cugetarea filozofului va proiecta și asupra acestor probleme: 1) distincția reală dintre existență și esență, la lucrurile create, și identificarea lor în Dumnezeu; 2) distincția dintre act și posibilitate, și 3) caracterul analogic al cunoștinței și va obține o lămurire lineară a tainelor celor mai adînci ale vieții noastre creștinești.

În ce mă privește însă, simt că mă apropii de prăpastii în care mintea șovăie să urmărească discriminările subtile ale scolasticii tîrzii asupra deosebirii reale dintre existență și esență, chiar în concepția divinității.

Nu numai pentru că ar fi obositoare. Dar pentru că socotesc mai de folos sufletelor noastre să păstreze, de la-nceput, acestor taine, caracterul negrăit, la care tot ne-am întoarce, după ce am fi trecut prin arșița minții în preajma acestor meleaguri.

Să aruncăm deci o privire încheietoare asupra celor spuse pînă aci.

La întrebarea copilului de 5 ani, nu răspunde filozoful Toma din Aquino.

Pentru că drumurile cunoașterii lui Dumnezeu sînt aci, toate căi „prin oglindă, în ghicitură", iar nu vedenia față către față.

Dar pentru această vedere, nici o filozofie din lume nu te poate învrednici. Ci numai sfințenia!

Cînd am ajuns a lămuri măcar aceste lucruri și a deosebi cărările imanente ale gîndului de depășirea efectivă care nu se întîmplă niciodată de jos în sus,

sîntem poate mai pregătiți a înțelege cuvinte ca acelea pe care le rostește sfîntul Toma ucenicilor săi, care-l roagă să urmeze a le comenta textele:

„Astfel de lucruri mi-au fost dezvăluite, fraților că toate acestea îmi par a nu fi decît paie și vînt!"

REALISM TOMIST
ŞI IDEALISM FENOMENOLOGIC

Pentru Platon, ideea este în acelaşi timp esenţă a realităţii şi esenţă a cunoaşterii; cu alte cuvinte, ceea ce cade în inteligenţă este tocmai ceea ce există; aceasta logic, iar metafizic, ideea este aceea prin care există lucrurile trecătoare ale lumii simţurilor, ce nu sînt decît nişte copii palide ale lumii ideilor.

Pentru Aristotel, la fel, inteligenţa poate cuprinde de-a dreptul esenţe, şi esenţa este aceea ce face metafiziceşte posibilă existenţa lucrurilor.

Cu următoarele deosebiri gnoseologice:

1) la esenţe se ajunge pe cale de abstracţie; şi

2) aceste idei nu sînt realizate independent de lucrurile trecătoare ale lumii simţurilor şi aparte ca la Platon, ci funcţionează ca principii organizatoare interne lucrurilor din această lume.

La fel pentru tomişti, esenţa e ceea ce cade imediat în inteligenţă, iar esenţa este ceea ce este şi principiul existenţei lucrurilor sensibile. Prinzînd o esenţă, inteligenţa cuprinde simultan rădăcina reală a unui lucru. Aceste esenţe se dobîndesc de intelectul agent prin abstracţie (scolastică). Aceste idei nu există însă imanent realizate în lume alături de lucrurile sensibile, ele există totuşi transcendent, ca idei ale intelectului divin.

Pentru fenomenologie, inteligenţa poate ajunge la esenţe, dar aceste esenţe sînt ideale; singure lucrurile simţurilor sînt reale. Esenţa nu mai e, apoi, ceea ce cade imediat în inteligenţă, ci aceea la care poate ajunge inteligenţa prin neglijarea existenţei. În ce raport sînt aceste esenţe cu realitatea empirică sau care e metafizica fenomenologiei, nu ni se spune.

În ştiinţa exactă, de asemeni, inteligenţa nu cuprinde esenţe, ci izolează condiţii de mînuire. Ceea ce cade în inteligenţa ştiinţifică nu este, deci, un obiect logic, care să fundeze existenţa obiectului, ci o felie ideală din existenţa aceasta, prin care noi putem mînui obiectul. Succesul ştiinţei vine de aci.

Poziţia ştiinţei exacte este o consecinţă a confuziei pe care a introdus-o Descartes între existenţa unui fenomen şi mînuirea lui, posibilitatea de a-l fabrica. Căci aceasta este cunoaşterea lui Descartes.

La Kant, ceea ce cade în inteligenţă nu e esenţa obiectelor, ci materia lor, căreia inteligenţa îi dă o formă. Siguranţa cunoştinţelor vine de la inteligenţă, nu de la obiecte.

La Hume, ceea ce cunoaştem sînt numai obiceiuri subiective, conţinuturi ideale.

E de esenţa oricărui *realism*, ca esenţa să fie indisolubil legată existenţei. Ca ceea ce este un lucru să fie, în acelaşi timp, ceea ce îl face să fie.

Dimpotrivă, e de esenţa idealismului să deosebească între existenţă şi esenţă şi să afirme că existenţa uneia nu implică pe cealaltă.

Aceasta ne dă cheia cîtorva legături posibile:

realism inteligibil, empiric, transcendental, transcendent, imanent; realism naiv, metafizic, critic, intuiţionist.

La Spinoza, realismul integral e realizat în Dumnezeu, fiinţă a cărei esenţă cuprinde existenţa.

Argumentul ontologic nu este o dovadă, ci o „poziţie spirituală", afirmaţia eristică a conştiinţei realiste.

Abstracţia scolasticilor se deosebeşte mult de abstracţia ştiinţifică sau carteziană; abstracţia scolastică seamănă mai mult cu reducţia eidetică a fenomenologilor, de care se deosebeşte totuşi prin veleităţile sale, că ar avea rezultate realiste.

Abstracţia ştiinţifică pleacă din empirie, desface din empirie anume calităţi empirice şi interpretează prin ele obiectele; abstracţia scolastică pleacă din empirie, dar nu rămîne în empirie, ci atinge în empirie ideile care fundează această empirie; abstracţia kantiană pleacă din empirie, dar aplică empiriei formele *apriori* ale inteligenţei; dar cum poate, atunci, atinge empiria e un mister? Abstracţia carteziană desface obiectele în elemente simple, direct evidente; explicaţia carteziană constă în această desfacere şi reconstruire ideală a obiectelor. E esenţial socotit aci elementul pe baza căruia se poate reconstrui fără rest obiectul.

DEOSEBIRILE

DINTRE LUTHER ȘI CATOLICI

Din perspectiva unui ortodox

1. RĂUL RADICAL AL FIRII OMENEȘTI

Pofta, vatră a păcatului (*fama peccati*), după Augustin, e congenitală firii omului și nu poate fi dezrădăcinată din sufletul lui; *nici păcătoșenia*, deci, zice Luther. (În alte forme, acest pesimism antropologic merge pînă la Kant și peste el, la Kierkegaard și la Klages.)

Catolicismul crede și el că omul e păcătos din fire; dar crede în virtutea regeneratoare, născută în sufletul omului din lucrarea mîntuitoare a Harului Dumnezeiesc, a Sfîntului Duh, care alungă păcatul din această vatră, născînd astfel omul nou, duhovnicesc, prin botez, prin pocăință și prin celelalte taine ale Bisericii.

2. MÎNTUIREA PRIN CREDINȚĂ, NU PRIN FAPTE

Nu te mîntuiești făcînd fapte bune — zice Luther —, ci crezînd. Crezînd în îndurarea lui Dumnezeu peste toate păcatele (*Sola fide*). Faptele bune sînt rodul credinței, nicidecum principiul ei.

Catolicismul crede, dimpotrivă, că credința fără faptă e moartă și că omul va fi judecat după fapte (paharul cu apă dat săracului).

Ne mîntuim deci și prin credință, și prin fapte. Ele sînt rodul dragostei Dumnezeiești în noi. Iar această dragoste se naște în noi prin lucrarea harului Dumnezeiesc și prin aceea că luăm parte la jertfa lui Hristos în viața tainică a Bisericii.

3. ANTIINTELECTUALISMUL

Credința nu e — pentru Luther — un soi de cunoaștere, ci un act arbitrar de voință, o dăruire de sine care se opune rațiunii.

După învățătura oficială a catolicismului, a tomismului aristotelic, dimpotrivă, credința nu se opune cunoașterii, ci o întregește acolo unde nu mai poate răzbi prin puterile ei proprii.

4. ÎNDREPTĂȚIREA PĂCĂTOSULUI PRIN JERTFA LUI HRISTOS

Păcătosul nu se mîntuie — după Luther — ferindu-se de păcate, rugîndu-se la Biserică și silindu-se să facă binele cu ajutorul lui Dumnezeu, dobîndit prin Biserică, ci aruncîndu-se ca un pierdut, printr-un elan interior, de credință, cu păcate cu tot, în brațele sau „în cîrca" — zice el — a lui Dumnezeu (*Pecca fortiter crede fidius*).

Hristos mîntuie pe om, jertfindu-se în locul lui, prin meritele lui și acoperindu-i păcatele cu pulpana hainei lui. Toată lucrarea mîntuitoare e a lui și omul e *pasiv* în această lucrare pe care o primește ca pe un dar. (*Soli Dei gloria*, va adăuga mai tîrziu Calvin, după sfîntul Pavel.)

Catolicismul crede și el că Hristos săvîrșește lucrarea mîntuirii, plătind pentru păcatele noastre; dar omul ia parte, în el, la jertfa lui Hristos, care se prelungește în viața tainică a bisericii (acesta fiind sensul sacramental al liturghiei la catolici, care nu mai e „comemorarea" sacrificiului lui Hristos, ca la luterani, ci necontenita lui „resăvîrșire" sacerdotală).

Pentru el, Biserica administrează pe pămînt lucrarea sfințitoare a Duhului Sfînt în sînul comunității credincioșilor, care continuă această jertfă în Sfînta Euharistie. Omul e deci asociat, părtaș la lucrarea lui Dumnezeu de mîntuire. El trebuie să se învrednicească de ea. Acesta e sensul esențial al lucrării mîntuitoare la catolici și se vede cît e de strîns legată de „împărtășanie" și de pregătirea pentru ea (vezi: *Comorile* lui Péguy).

5. RELIGIOZITATEA INTERIOARĂ, OPUSĂ FORMALISMULUI SACRAMENTAL

Religiozitatea adevărată, pentru Luther, stă în căutarea lui Dumnezeu cu inima, ci nu în evlavia exterioară rituală (al cărui prototip e morişca de rugăciuni a anumitor secte tibetane).

Tainele Bisericii nu lucrează asupra omului din afară, fizic, vrăjitoreşte, ci îi prefac sufletul pe dinăuntru, psihologiceşte (de aci, începutul Reformei: cearta pe indulgenţele vîndute de papă pe bani, care au scandalizat pe Luther).

Catolicismul crede că evlavia adevărată e aceea care se manifestă supusă, în comunitatea credincioşilor care iau parte prin împărtăşanie şi prin celelalte Taine (botez, ungere cu sfîntul mir, cununie, spovedanie, preoţie, maslu) la viaţa tainică a Bisericii, în care Dumnezeu lucrează sacramental, direct, cu puterea lui proprie (*ex opere operarum*), delegată urmaşilor regulaţi ai lui Petru şi ai celorlalţi apostoli, care au dobîndit putere „să lege" şi „să dezlege" păcatele în numele lui.

6. EVANGHELISMUL ANTITRADIŢIONAL

Omul poate ajunge, după Luther, direct la Dumnezeu, fără alţi mijlocitori (cler sau Biserică), prin convertirea inimii, sub înrîurirea meditaţiei directe a *Sfintei Scripturi*, în afară de orice interpretare tradiţională, călăuzit fiind numai de Duhul Sfînt.

Catolicismul crede, dimpotrivă, că singurele căi sigure ale Duhului Sfînt sînt ale Bisericii şi că la Dumnezeu se ajunge prin evlavie şi cucernicie (rugăciune, post, umilinţă şi fapte bune), săvîrşite în Biserică, adică, în comunitatea viilor şi morţilor mărturisitori ai aceleiaşi credinţe, la fel rugători, săvîrşind aceeaşi jertfă şi ascultînd de aceeaşi autoritate, pe temeiul tradiţiei apostolice necurmate, universale şi neschimbate, care a dat şi *Scripturile* şi care le garantează şi unitatea de înţeles.

7. SPIRITUALISMUL APOLITIC, ANTICLERICAL ŞI ANTIPAPISTAŞ

Papa şi rînduiala apostolică a Bisericii sînt — după Luther — uzurpări şi deformări ale duhului creştinesc originar. Ele confundă rînduiala sufletească interioară a Împărăţiei lui Dumnezeu cu rînduiala pămîntească a Împărăţiei Mamonei. Biserica lui este „presbiteriană", adică, supusă autorităţii pur spirituale a obştei conduse de bătrîni păstori de suflete, încercaţi în credinţă, dar fără altă vocaţie specială.

Catolicismul crede că papa, urmaşul lui Petre, întîiul dintre apostoli, e vicarul lui Hristos pe pămînt şi capul văzut al bisericii acestuia. El e fără greş în credinţa rostită *ex cathedra*. Lui i s-au dat cheile „Împărăţiei Cerurilor" şi *toată puterea* în cer şi „pe pămînt" şi, ca atare, e „Domnul Domnilor" şi „Împăratul Împăraţilor", ca şi cel căruia îi ţine locul, dacă nu cu puterea directă, măcar din pricina păcatului (*ratione peccati*), care paşte pe cei ce folosesc puterea pămîntească. Iar preoţia e rînduită de Hristos ca o taină şi o legătură deosebită, cu puteri sfinţitoare deosebite, delegate ei anume de Hristos.

Acestea sînt deosebirile principale asupra cărora m-ai întrebat.

Văzute de la noi, poate că sînt două feţe sparte în Apus, ale unui creştinism originar, unic, rămas nedespicat în Răsărit, între faţa lăuntrică şi cea din afară. Lutheranismul n-ar fi astfel decît preţul spiritual al păcatului pe care l-a săvîrşit catolicismul, cînd, spărgînd comunitatea de iubire a bisericii lui Hristos, a opus autoritatea văzută libertăţii duhovniceşti, încercînd să substituie unităţii nevăzute a inimilor unitatea văzută a credinţei instituţionalizate, pe care a instaurat-o cu sabia în sînul societăţii politice a vremii.

De atunci, tendinţele autoritariste ale credinţei exterioare, deşi nu complet secate de orice conţinut, ceea ce ar fi, desigur, o exagerare să se spună, au lăsat pe dinafară, au expulzat din sînul catolicismului celălalt principiu de libertate, de elan interior, cu care fusese înfrăţit în comunitatea originară de iubire, în autoritatea liber consimţită.

Şi tot de atunci, acest principiu s-a constituit antagonist, ca spirit de liberare, de protest, umplînd cu răbufnirile lor tot Evul Mediu german. Lutheranismul nu e decît precipitatul ultim, închegarea lui doctrinară pe tărîmul religios la sfîrşitul Evului Mediu.

Nietzscheanismul şi chiar Germania de azi sînt, desigur, proiecţiile — pe alt plan — ale aceleiaşi tulburări adînci spirituale a Apusului!

În *Buch der Tröstung*, mi se pare, a lui Angelus Silesius, am citit cîndva, înainte de Luther, aceste versuri prin care alungă îngerii și pe toți mijlocitorii drumului către Dumnezeu, spre a-și afla drum direct la el:

Weg, weg, ihr Seraphim, ihr könnt mich nicht erquicken,
Ich will den wahren Weg zum lieben Gott allein[6].

Dovadă că spiritul „lutheran" e dinainte de Luther. Și același spirit îl aflăm la „frățiile libere" ale Duhului Sfînt la Meister Eckhart, la Tauber, la Böhme și chiar în toată mistica apuseană.

Privit deci nu în amănuntul structurii doctrinare, ci în tendințele lui adînci, spirituale, lutheranismul apare aci, în Răsărit, de unde-l privim, ca prețul unui păcat specific al Apusului, la care privim cu tristețea cu care se privesc toate rupturile. Mai ales cînd îi suportăm prețul petecelor.

JACQUES MARITAIN — GÎNDITORUL ȘI ARTISTUL

Sfîrșit de februarie 1927

Dragii mei,

Mi-a fost dată pe ziua de ieri una din cele mai mari bucurii din viața mea. La Cercul de studii religioase condus de N.A. Berdiaev (autorul unei cărți apărute de curînd, pe care poate că unii din[tre] voi o cunosc deja: *Le nouveau Moyen-Âge*[1]) — la Asociația Creștină a Studenților Ruși —, am ascultat pe Jacques Maritain, șeful netăgăduit al Renașterii neotomiste, filozof strălucit, autor a nenumărate cărți menite să vădească o schimbare de mentalitate a vremurilor moderne față de cele ce le-au precedat. Rînd pe rînd: *La philosophie bergsonienne*; *Art et scolastique*; *Antimoderne*; *St. Thomas d'Aquin apôtre des temps modernes*; *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*; *Réflexions sur l'intelligence et sur la vie propre*; *Trois Reformateurs*; *Réponse à Jean Cocteau*; *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques d'Action française*; sau studiile din „Chroniques": *Grandeur et mysère de la metaphysique*; din „Revue Universelle": *Réflexions sur le temps present, St. Thomas d'Acquin*; sau din „Revue de Philosophie"...; și, în fine, cele 2 volume de filozofie sistematică: *Introduction générale à la Philosophie* și *La petite logique*, dintr-o serie mai mare — dovedesc încercarea de a restaura filozofia sfîntului Toma în miezul cugetării contemporane. Alăturea de el lucrează, cu tot atîta autoritate și strălucire, dar cu mai puțină influență în cercurile de nespecialiști, *Garrigou-Lagrange*, cu o carte celebră: *Le sens commun*; părintele *Sertillanges*, cu *La vie intellectuelle* și nou apăruta *Notre vie*; părintele *Gillet*, conducător al marii traduceri de popularizare a *Summei teologice* a sfîntului Toma; sau profesorii *Peillaube*, *Vignon*, *E. Gilson*, profesor la Sorbona, specialist în filozofie medievală, cu un celebru *Co-*

mentar al *Discursului asupra metodei* al lui Descartes, cu un studiu despre *Izvoarele scolastice* ale gîndirei lui Descartes, cu un *Curs de filozofie medievală*, a cărui abreviere se găsește pe un preț accesibil în mica colecție a lui *Payot*; în fine, un prim volum dintr-o carte asupra tomismului.

E interesant de marcat locul pe care îl ocupă tomismul în cadrul cugetării franceze asupra celor religioase. În gros, s-ar putea împărți influențele cam astfel: toată istoria spirituală a Franței de după 1789 s-ar putea înfățișa tipic... etc... (vezi ce e tipărit aci).

Pentru lămurirea locului ocupat de tomism în cadrul culturii franceze, vă trimet un fragment de articol pe care vă rog să mi-l restituiți odată cu scrisoarea. Citiți pasagiile însemnate cu albastru (— așa). Restul nu e stilizat, ci numai dictat[2].

Revenind la Jacques Maritain, mi-e greu să traduc impresia covîrșitoare pe care mi-a făcut-o inteligența și credința acestui om (Jacques Maritain).

Închipuiți-vă un pian cu coadă, minunat, care ar poseda trei claviaturi a 7 octave suprapuse, așa încît să dea toate intervalurile posibile urechii omenești și închipuiți-vă un pianist care ar poseda în același timp tehnica lui Sirota și muzicalitatea lui Cortot...

Sau un Stradivarius... Sau un violoncel sub mîna unui iscusit maestru. În sfîrșit — pentru comparație, pot spune că Dartigue, care și el este un om inteligent, pătrunzător și fin, pare, alăturea de el, un biet cimpoi!

A fost ceva unic!

Mă pregătisem, ce e drept, cu multă grijă pentru o asemenea întîlnire. E multă vreme de cînd Jacques Maritain mi-e drag și de cînd urmăresc pas cu pas activitatea lui. Știam aproape tot ce scrisese. Și urmăream atent articulațiile gîndirii lui. Aveam aproape gata copt un studiu pe care-l voi trimete zilele astea la „Gîndirea“ asupra *Renașterii tomiste*[3]. Și totuși, impresia pe care mi-a făcut-o a fost covîrșitoare! A depășit nesfîrșit așteptările.

Spun hotărît că, de cînd sînt, nu am mai văzut o asemenea inteligență, limpede, energică, perfect artistic formulată, o îmbinare minunată de spirit de nuanțe cu spirit geometric; în fine, un gînditor puternic, dublat de un artist.

Fizicește, Maritain nu e un tip de Fra Angelico, coborît din portret. Închipuiți-vă pe Maury[4], *dégrossi*[5] și *bonhommia* fiindu-i înlocuită prin spiritualizare. O bărbuță mijește blondă. Ochii albaștri, de un albastru minunat, privesc parcă aievea desfășurarea unor împrejurări cu care tu, convorbitor, n-ai comunicație; și vorbirea lui parcă ți-ar povesti treptat ce vede. O bunătate nesfîrșită îi strălucește pe fața radioasă ca de sfînt (o strălucire „străină“ străfulgerînd o față parcă abia ieșită din suferință)! Din cînd în cînd, două cute de atenție pe frunte. Vorbește simplu. Te miră atîta luciditate și atîta energie, izvorînd din atîta bunătate. Glasul lui e numai nuanțe. Sufletul lui are pedale care-i fac gîndul catifelat și amplu. Cetind paginile grele de abstracții din eterica lui *Introducere în filozofie*[6], ți l-ai închipui binevoitor, rigid... șlefuit, dar rece ca marmura; iar în față ai un om vibrant, o flacără care pîlpîie. Dar o vibrație înstrunită perfect, plastică, echilibrată, stăpînă pe efortul său și pe sine, fugind de orice *pathos* sau truc ieftin.

Cînd expune *teza*, glasul lui are răsunete de clopot; cînd enumeră obiecțiile limpezi, pare un susur de izvor. Cînd le *combate*, aci strînge glasul, spre a nu da pas sensibilității asupra argumentului, aci șoptitor, ca și cum i-ar fi teamă să nu *froisseze*[7] cel mai mic gînd advers.

Alunecă pe marginea ideilor; le mîngîie parcă, cu o adevărată dragoste de maestru pentru arta lui.

Și totuși ce *sever* judecă!

E atîta bogăție de nuanțe, atîta tact, atîta stăpînire de subiect și de imensă terminologie filozofică abstractă, atîta măiestrie de expunere, de cunoaștere a dedesubturilor gîndului, de delicată atenție față de adeversar, de pătrundere, că rămîi înmărmurit!

La tot are replică *imediat*; nu tăios, ci *admirabil simplu*. E o *plăcere* să-l auzi vorbind de lucrurile cele mai abstracte. Dialectica lui e un trandafir din care vîntul desface, una cîte una, petalele.

Cînd a sfîrșit de-a diseca esențe, subzistențe, atribute, accidente, moduri, persoane, inseități, aseități, perseități, existențe *sub-modus* și prime principii de inteligibilitate, în te miri ce bucată de vreme, te întrebi: Era așa simplu?

Și-ngînînd, mulțumești lui Dumnezeu că a acordat asemenea reabilitare *inteligenței genului omenesc.*

Incontestabil, aveam în față una din cele trei, patru inteligențe cele mai strălucite de pe glob. De cînd sînt n-am mai auzit așa ceva!

A vorbit de *creatură* și raporturile ei cu Dumnezeu *Creatorul.*

Planul?

Trei puncte: 1) Lumea creată și ordinea ei *naturală*; 2) Lumea de peste fire și *ordinea supranaturală* a harului dumnezeiesc; 3) Uniunea hipostatică (1° — în Hristos; 2° — în Biserică) a celor 2 lumi: întruparea.

Discuție vioaie. *Protestanții* admiră subtila și admirabila structură artistică a sistemului tomist. Se bucură că în timp ce afară, în oraș, se *fac afaceri*, circulă tramvaie, în căsuța de la nr. 10, B-d Montparnasse, oamenii se adună spre a se întreba de raporturile Fapturii cu cel ce a făcut-o. Subiectul ales le pare a fi o onoare a genului uman: înalt! Se tem numai să nu fie făcut dinadins pentru soluție.

Erau gravi acești protestanți, în prada parcă a unui sentiment de responsabilitate a propriei lor mîntuiri; ca și cum și-ar fi ținut singuri în mînă soarta. *Wilfred Monod* întreabă pe Maritain dacă această doctrină a sf. Toma, el, Maritain, și-o însușește pe de-a-ntregul.

Ortodocșii, oameni obișnuiți, cu plete și cu priviri adînc omenești, nu se prea *simt* la adăpost într-o asemenea construcție de gînduri. Se *tem* ca nu cumva frăgezimea „argumentului" să nu atragă după sine căderea obiectului argumentat — ca un castel minunat de cărți de joc. Cu totul altă *liniște* și *siguranță* le dă lor adăpostul sub aripele Bisercii, sau după faldurile hainei lui Dumnezeu, așa cum singur ni se dă în revelație.

Rînd pe rînd, *Berdiaev*, *Malinovski*, *profesor*..., *Paul Sterian*, *studentul rus*... X... și cu *mine*, spunem, din diverse puncte de vedere, același lucru: în fața *paradoxelor* creștine, noi cu *credința* afirmăm unirea, *supranaturală* și mai presus de minte, în Dumnezeu, a ambelor teze; atitudine esențialmente mistică, pe care tomismul, raționalist, pus în fața acelorași *paradoxe*, afirmă și el *ambele teze*, însă *distinge cu rațiunea, în cadrul naturii de ea cunoscută*, domeniul de valabilitate al fiecărei teze.

Maritain răspunde în bloc cam acestea: 1) și el acordă cunoștinței mistice superioritate asupra cunoștinței raționale: prima, *atingînd* lucruri de care nu poate vorbi (inefabile); a doua, *vorbind* de lucruri ce nu [le] poate atinge.

Ca *atare*, firește că *revelația directă* către mistic (mistica) e ierarhie superioară (din punct de vedere al gradului de identificare cu obiectul); apoi vine *teologia* (supranaturală sau propriu-zisă), care speculează *rațional* pe datele oferite[8] de *revelație*; în fine, dedesubt, vine *teologia naturală* sau *pur rațională*, mai corect: *teodiceea*, parte a metafizicii, care studiază pe Dumnezeu cu singurele *mijloace naturale ale rațiunii* și care, firește că rămîne în neputință să vorbească *intrinsec* și intim despre Dumnezeu; dar care poate *respinge* ceea ce se spune *împotriva* lui.

Că *misticul se poate lipsi de teologie e un fapt*, dar nu fără primejdie, îndată ce misticul începe să tălmăcească în cuvinte ceea ce vede. Căci revelația e inenarabilă[9] și nu poate fi tradusă adecvat în discurs. De aceea afirmațiile misticilor sînt adevărate (ca *parabolele*, de pildă) pentru a da *indicații* asupra experienței mistice, dar **nu trebuiesc considerate logicește**, căci riscă să producă sminteli.

Ceea ce e de observat — adaugă Maritain — este că mulți oameni au o *nevoie de lămurire intelectuală* indiscutabilă, pe cînd alții n-o au.

Or, tomismul este cea mai *perfectă* încercare de a *gîndi* asupra *revelației*, încercare care a măsurat dificultățile pînă la fund și a împărțit perfect toate dificultățile, soluționîndu-le pentru totdeauna.

Nu am aci timp, nici loc, să vă dezvolt mai departe lucrurile; mă gîndesc însă să vă împărtășesc aceste cîteva impresii.

V-aș ruga mult, după ce citiți, să-mi trimeteți înapoi aceste pagini[10], căci nu mai am notată această impresie și mă tem să nu se piardă.

Aud, pe de altă parte, că sînteți amenințați de fel de fel de neajunsuri din partea altora.

Nu vă pese! Nimeni nu poate nimic împotriva voastră. Și apoi, noi sîntem aici!

Aș dori mult să-mi comunicați, pe larg, „aprecierile defavorabile" și „deciziile" care v-au supărat, pentru a putea vedea și noi ce e de făcut.

De cele zise împotriva voastră nu vă temeți. 1) Senatul universitar nu are a interveni, căci noi existăm de *fapt*, de drept puțin ne pasă. 2) De *fapt* vă asigurăm *noi* existența, oricare ar fi, căci, față de noi, cuziștii[11] n-au priză.

Cît privește răspunsul, îl vom da noi. Problema e interesantă în sine. Voi reveni.

Despre *Nae*[12], sînt de părerea lui Kassargian[13]. Bravo! Bine zis!

Cu mult drag,
Mircea Vulcănescu

CERCUL DE STUDII ORTODOXE DE LA PARIS

[martie 1927, Paris]

Iată aci, o dare de seamă a activității *Cercului nostru de studii* de la *Biserică*, unde lucrăm: Virgil Godeanu, Fanik Ghica, Sergiu Condrea și cu mine, împreună cu *Victor Popescu* și cu alții. E cam sumar, dar nu am timp să-l dezvolt.

Păstrați-l, căci îmi va trebui.

Cu drag,
Mircea

[P. S.] A vorbit și *Foerster*. Lume multă. A spus cam ceea ce scrie în *Christos und das Menschlichen Leben*.

Problemele cercetate s-au învîrtit în jurul *situației actuale a religiei la noi.*

Introducerile au fost:

1) *Victor Popescu*, teolog: *Considerații asupra ideii de divinitate la primitivi.* Introducere plină de considerații asupra caracterului primitiv al creștinismului românesc; punerea lui în față cu creștinismul propriu-zis. *Creștinismul* curat nu e primitiv. E *spiritualist pur*. Id[entifică?] morala cu creștinismul.

2) *Vasile Băncilă*, pedagog–filozof: *Laicismul.* O cercetare a conflictului dintre catolicism și laicism în Franța. 1° O expunere a faptelor; 2° o căutare a rădăcinilor; 3° o încercare de interpretare a spiritului laic și de explicare a lui; 4° o încercare de aplicare la condițiile noastre specifice.

1° Întregul șir de măsuri luate după Revoluția Franceză împotriva catolicismului francez: Legea congregațiilor, a separației etc.... Morala laică. Radicalismul francez. Francmasoneria. Libera cugetare. Liga Dr[epturilor] Omului. Socialismul. Esența umană.

Critica (*Thaller*). Esența laicismului e religioasă — religie anticreștină.

2° Libertinagiul. Secolul al XVIII-lea. Protestantismul. Cabala iudaică. *Spinoza*.

Critică: considerațiuni asupra Cavalerilor Sf. Duh în Veacul de Mijloc. Ereziile.

3° A) *O religie anticreștină*. Este laicismul *anticlerical* sau *antireligios*?

Explicare a lui ca reacție anticlericală, în favoarea *altei* religii a *omului*.

B) *O stare de spirit antireligioasă* în esență, în funcție de o schimbare de structură socială (capitalismul, [de] ex[emplu]).

4° A) În primul rînd, laicismul român e numai o imitație servilă, fără șanse de succes; căci ortodoxia nu e clericală. (Laicismul celor din 1848.)

B) În al doilea caz, laicismul este sorțit să vie în țară cu industrializarea, și atunci ce e de făcut?

3) Pr. *V. Ionescu*, teolog: *Intelectualii români și creștinismul*.

1° Rolul intelectualilor ca factor influent pentru popor.

2° Datoria intelectualilor de-a se *arăta creștini* (chiar de n-ar fi) din nevoi de *pedagogie socială*, creștinismul fiind esențial statului și ordinii noastre sociale.

Critică (Thaller & alții). 1° Motivele de oportunitate socială nu pot interesa prea mult pe creștin. Sîntem apărători pentru că credem. Cum am putea fi, dacă noi înșine nu credem?

2° Nici nu e posibilă o asemenea acțiune

Imposibil }
} să lupți pentru ce nu crezi
Imoral }

Obiecție. Dacă nu cumva simularea nu e stimulare.

4) Pr. *Duminecă Ionescu*, teolog: *Criza societății țărănești după război și criza religiei creștine la țară*.

a) *Constatări*. 1° *Scăderea autorității preoțești*. Legi laice. Căsătorie. Botez. Conflictul cu administratorul, cu primarul.

2° Ravagiile industrialismului. Părăsirea postului, a muncii cîmpului. Goana spre orașe. Căpătuiala. Pierderea datinilor, a credinței.

Îmbunătățirea stării materiale, deprecierea sufletească. Boli... etc.

Critică. B) *Explicări*. I. Desființarea economiei domestice închise. Descriere. Fapte.

Cauze multiple. Lărgirea orizontului. Împroprietărirea. Aplicarea legii cîștigului. Influența elitei satului. Cele trei tipuri: primitiv, burghez, emancipat[1].

II. Raportul dintre felul de viață și structura sufletească. *Teza materialistă* și *teza reacțiunilor reciproce*. Observații. Adventiștii.

Dacă nu cumva *sectele* nu constituiesc o încercare de adaptare la noua stare de spirit. Concordanțe industriale.

C) *Remedii*. 1° Degajarea *elementelor spirituale* ale creștinismului.

2° *Apostolatul laic pentru biserică*.

Discuție. Romantismul reacționar. Întrebări. 1) *Economia schimbă structura sau structura schimbă economia*? Cum una (efort minim); cum alta (condițional).

2) *Ne putem noi opune* așa-ziselor legi fatale ale economiei? (Da, întrucît sînt condiționate, și condițiile depind de noi.)

3) *E bine să ne opunem*? Idealul revenirii la corporație.

Avantaje: Reglementare. *Critică*: 1) Imposibilitate; 2) Ruperea echilibrului prin tendințele de lărgire a pieței; 3) Intervenția autoritară; 4) Unde mergem.

4) *Putem înlătura consecințele fără a ne opune*?

E bine să le înlăturăm? Pentru și contra datinilor.

Ne trebuie: *un creștinism identic cu sine, care să salveze tot ce se poate, adaptîndu-se noilor nevoi spirituale*.

E posibil un asemenea creștinism?

Teza mea. Contestarea ei.

5) *Pretorian*, [?]: *Utilitarismul creștin. Păgînitatea cultului. Cult p[entru] cauze morale*.

Critică. 1) *Religie și superstiție*. Valoarea religioasă a superstiției?

A) *Teza antiromantică* (Popescu — Pretorian). Esența religiei creștine e *religia morală*. Superstiția, *formă primitivă*, e religioasă, dar necreștină.

Concluzie. Suprimarea superstiției.

B) *Superstiția e religioasă.* (Religia-ncepe în superstiție și moare-n filozofie.)

Creștinismul nu e moral în esență. A începe regenerarea contra superstiției e o luptă p[entru] un element moral contra unuia religios.

Concluzie. Sublimarea ei (din lăuntru). Purificare...

Rolul atmosferei *superstițioase* p[entru] menținerea religiei. Distrusă, s-ar reface, dacă ar scade spiritualitatea. Singur remediu. Accent pe spiritualitate.

2) *Dacă poporul român este creștin cu adevărat?*

1° *Teza superficialistă. Baza.* (Rémy Gourmont, *Les racines de l'idéalisme.* Goignebert) Nu sîntem creștini, ci păgîni.

2° Aceeași teorie ducînd la *concluzii contrare.* Ethosul trac–creștin prin esență (afinitate cosmologică). V. Pârvan și N. Ionescu. Nu putem fi decît creștini. Creștinismul a înglobat el însuși o serie de superstiții.

3° *Teza schimbării structurii spirituale.* (Dependența de structura socială.)

[Conferințe] viitoare:

1) Pavelcu: *Religia în genere* — sîmbătă, 26 februarie 1927

2) Thaller și Hudiță: *Religie și morală*

3) Prof. Fr. W. Foerster: *Morală religioasă și morală laică* — sîmbătă, 5 martie [1927]

4) Sergiu Condrea: *Răsăritul, Apusul și Cultura Românească*

5) M. Vulcănescu: *Doctrinele de autoritate și creștinismul*

6) F. Ghica: *Concepțiile științifice recente și ideea de divinitate.*

De la data cînd am scris aceste *note*, s-a ținut conferința d-lui *Pavelcu.* Îmi pare rău că am lipsit. Psiholog și sociolog, acest referent, din cîte mi s-au spus, a pus problema *sociologicește și psihologicește* (în felul lui Durkheim sau al *Tratatului*... lui Dumas.) A făcut un studiu foarte complet.

Se pare că nu s-a găsit o *replică valabilă* în cursul discuției, deși s-au *afirmat* poziții opuse. (Îmi pare și mai rău că nu am fost.)

Personal am o *obiecție prealabilă* împotriva acestei metode, obiecție care am dezvoltat-o odată pe larg la A.S.C.R. (o conferință: *Filozofie și religie*, în iarna 1924–1925).

Anume: fără să contest posibilitatea unei *sinteze a aparențelor* (mulțumitoare poate pentru unele spirite), *sinteză fenomenologică* a actului religios (remarc în treacăt că *sociologia* și *psihologia* nu epuizează conținutul unei astfel de fenomenologii) — dar o astfel de cercetare e *esențialmente inadecvată* obiectului, căci acesta e *transcendent*, *iar fenomenologia* prinde doar *imanentul.* (Voi reveni.)

Sîmbătă vorbește *Foerster (Fr. W.)* la Cercul nostru de la Biserică despre *Morală religioasă și morală laică.*

Sîntem pe cale să punem bazele unui *Cerc de studii tomiste*, cîțiva studenți români la Paris în ale filozofiei.

Vom propune lui *J. Maritain* să ia parte la acest cerc.

Motivele: 1) sîntem cîțiva români cărora filozoficește li se pune problema legitimității unei renașteri metafizice; 2) sîntem cîțiva români dornici de a lua contact cu realitatea noului tomism francez; 3) sîntem cîțiva români — ortodocși — care, punîndu-ne întrebarea că sîntem, *paradoxal*, singurii latini *ortodocși*, așezați *între Răsărit și Apus*, care avem ca atare și nevoi de *gîndire* asupra stării religioase (rușii nu au aceste nevoi), am fi dornici *să cunoaștem mai de aproape sistemul tomist*, care se pretinde a fi monumentul creștinismului văzut de latini; spre a vedea de nu ne-ar putea da și nouă puncte de reazem.

Oricum, e o *cunoștință* în plus, chiar dacă nu am găsi altceva în el. Și nu strică.

Am și început să citim *Summa teologică* a sf-tului Toma din Aquino.

Vă voi scrie impresiile. Adică, le veți găsi probabil publicate în „Gîndirea", peste o lună, două.

Mircea Vulcănescu

REFLECŢIUNI ASUPRA INTELIGENŢEI ŞI ASUPRA VIEŢII SALE PROPRII

Însemnări cu prilejul unei traduceri

Părintele Valeriu Iordăchescu, profesor la Facultatea de Teologie din Chişinău, ne-a dat în româneşte o traducere a *Reflecţiilor* lui Jacques Maritain *asupra inteligenţei şi a vieţii sale proprii.*

Semnificaţia spirituală a unei astfel de traduceri depăşeşte anonimatul unei cronici, pentru a lua amploarea unui adevărat fapt cultural.

Poetul Tudor Arghezi, mi se pare, constata prin *Bilete de papagal* acum cîteva luni, nivelul intelectual scăzut al preoţimii noastre în raport cu cea catolică.

Traducerea pr. V. Iordăchescu răspunde lui Arghezi că preoţii muncesc.

Cu oarecare inconştienţă a dificultăţilor. Exemplu: pasajul cu „idealismul".

Réflexions sur l'intelligence... este o carte epocală.

Primejdioasă totuşi pentru o apologetică ortodoxă.

Tomismul e un mare liberator de sub tutela falsului intelectualism.

Două probleme:

1) problema unui vocabular filozofic românesc;

2) problema oportunităţii „mobilizării" sfîntului apusean Toma din Aquino în slujba ortodoxiei.

Lucrul apare oarecum evident din prefaţa traducătorului, care aşteaptă de la Maritain o renaştere a „idealismului" românesc şi o reluare a firului rupt de la 1848 încoace.

Ne este greu să înţelegem atît:

1) în ce fel renaşterea religioasă e o renaştere idealistă, atunci cînd idealismul este esenţialmente antireligios şi, la limită, ateu;

2) în ce fel filozofia tomistă, tradiţională în Apus, poate să însemne o reluare a tradiţiei noastre proprii dinainte de 1848.

Să fi fost noi tomişti înainte de această dată? Cam aceasta ar rezulta din prefaţa traducătorului.

Semnificaţia exactă a renaşterii tomiste stă în dezrobirea gîndirii filozofice contemporane de sub tirania imperativului criticist.

La răspîntia drumurilor care curg din Renaştere spre noi: 1) lutheranismul pietist — prin Knutzen —, 2) raţionalismul luminilor — prin Wolff —, 3) naturalismul rousseauist — de-a dreptul —, Kant ridicase-n calea metafizicii baricadele celor trei *Critici*[1], scriind ritos în prefaţa *Prolegomenelor*: „de-acuma, peste mine nu se va mai putea trece!"[2]

E drept că *Hegel* şi cu ai lui izbutiseră o clipă să sară peste baricadă, sau, mai exact, să-nalţe din redută steagul vechii metafizici. Dar, atît el, cît şi toţi cei ai lui, păstraseră pe faţă schema vechiului lor dascăl şi cuta idealismului brăzdase adînc frunţile lor filozofice!

Iată însă pe Maritain „întorcînd" literalmente poziţiile criticiste, respingînd *de plano* problema însăşi a criticii kantiene, sub învinuirea gravă de a fi nesocotit caracterul adevărat al cunoştinţei[3].

Iată-l, luînd de scurt pretenţiile de control ale teoriei cunoaşterii asupra metafizicii şi infirmîndu-se una cîte una, prin ele însele.

Iată întemeiate iar pretenţiile funciarmente realiste ale cunoştinţei.

Iată-l apoi demascînd, una cîte una, supoziţiile metafizice ale fizicienilor ce pretindeau a se fi dezbărat de ea.

Iată-l mai departe demonstrînd, împotriva lui Blondel, putinţa realistă a cunoaşterii conceptuale, iată-l demonstrînd eficacitatea reală a cunoştinţei.

Iată-l, deci, demonstrînd că nu poate fi cunoaştere decît metafizică şi încheierea care ne-a umplut pe mulţi de bucurie: Nimeni să nu intre aci, dacă nu e metafizician[4]!

Capitolul esenţial al lucrării — pentru filozofi — este, fără îndoială, capitolul 2: *Viaţa proprie a inteligenţei.*

Pentru cei preocupaţi de o poziţie ortodoxă în filozofie, capitolul de căpetenie şi piatra de poticnire este în capitolul 3: *Filozofia d-lui Blondel*, schiţa unei răfuieli a tomismului cu o altă tradiţie a filozofiei creştine, ce-şi trage rădăcinile-n Apus din

Platon — prin Plotin și Augustin, ocolind pe Aristotel —, tradiție mult mai aproape de ortodoxia răsăriteană, ca tomismul.

Autorul ne înfățișează pe Maritain din *Reflecțiile asupra inteligenței*... ca pe cel mai autentic reprezentant al renașterii tomiste. Cel mai strălucit, fără îndoială, dar și cel mai autentic? Oare?

Este, într-adevăr, teoria cunoștinței expusă în *Reflecțiile asupra inteligenței*... adevărata teză a tomismului asupra chestiunii? Nu e tocmai ușor de spus.

Ideea esențială a tezei lui Jacques Maritain, după care cunoașterea este prefacerea virtuală a subiectului cunoscător în obiectul cunoscut — ideea cea mai fecundă a lucrării, ideea îndrăzneață care atrage simpatiile realiștilor și așază pe Maritain hotărît în cadrul mișcării neorealiste — nu întrunește unanimitatea tomistă.

Reminiscența bergsoniană e aci profund vizibilă la Maritain. Dar tocmai acest caracter realist și această îndrăzneală fac pe acei dintre tomiști care urmează tradiția lui Suarez Salamancinul să surîdă cu îngăduință în fața acestei „deveniri virtuale" ca-n fața unei „scăpări".

Nici acei dintre tomiști care gravitează către kantianism, cum este P. Maréchal, nu sînt de acord cu o atît de radicală interpretare a gîndirii Tomei din Aquino.

Controversa este ancorată în miezul teoriei cunoștinței și poartă asupra *specificației* cunoștinței.

Că subiectul cunoscător nu „devine", *stricto sensus*, ci numai primește în el însuși, din afară, după doctrina tomistă, o *species impressa*[5], un obiect ideal — fenomenologii ar zice: o „noemă" —, aidoma aceluia din afară, *„species expressa"*[6], nu încape nici o îndoială!

Întrebarea este însă aceasta — și de ea atîrnă soarta realismului tomist —: este această *species impressa specificată* — adică determinată în forma și existența ei — de către subiect sau de obiectul din afară? Este ea o formă predicamentală prin care subiectul prinde obiectul *apriori*, cum ar zice Kant, e ea o virtualitate pură, sau e un rod al experienței?

E întrebarea! Și asupra acestui punct tomiștii șovăie și se împart!...

Unii acordă funcțiunea specificatoare *intelectului agent*, dar prin asta ruinează realismul cunoașterii; obiectul intern e produs de abstracție, ci nu al unei *intuiții speciale a existenței*.

Alții — fără a acorda[7].

Între aceștia, gîndirea proprie a lui Maritain — cu devenirea subiectivă aidoma cu obiectul — reprezintă un caz limită!

Oricum ar fi, Jacques Maritain — ca realist și ca dezrobitor al inteligențelor de sub tirania sterilă a criticii kantiene — ocupă, pe zarea gîndirii filozofice de astăzi, o pozițiune simpatică — chiar dacă „intelectualismul" său nu ar fi fără cusur. Pe de altă parte, influența lui asupra gîndirii franceze recente, în special asupra tineretului francez în formație — chiar adversar — este prodigioasă — analoagă întru cîtva celei exercitate pînă prin 1913 de Bergson.

Iar *Cugetările asupra inteligenței*... sînt, desigur, o carte de hotar... Au fost, în orice caz, o astfel de carte pentru mine.

Iată destule cuvinte menite să justifice, „în pură filozofie", o astfel de traducere și care să o facă să apară ca un fapt ce iese cu mult afară din comun.

Sub acest raport, filozofia românească a cîștigat, prin traducerea pr. Iordăchescu, un text clasic.

*

Traducerii acestei cărți însă, acel ce caută adevărul și altundeva decît între concepte, și anume, în lumea semnelor și a corespondențelor tainice și nevăzute, i se poate afla și altă semnificație, mai adîncă.

Traducerea ne-a fost făcută de un preot, iar tipărirea ei ne vine tocmai de la Chișinău.

Mărturisim că de la Chișinău așteptam altceva decît o „renaștere tomistă".

Dar pentru că traducătorul nu se ferește a-i da o astfel de semnificație, e locul să ne întrebăm ceva mai pe larg de rostul pe care îl poate avea o astfel de „renaștere" și o astfel de „filozofie tradițională" pentru o țară ortodoxă ca a noastră!

În răspunsul acestei întrebări stă, în definitiv, justificarea „religioasă" a traducerii acesteia. Căci, nici discuție nu încape, Jacques Maritain este un militant. Un militant al altei credințe. Aceasta n-o putem ascunde.

Nu știu dacă pr. V. Iordăchescu a cumpănit adînc această întrebare. Judecînd după prefață, mai lesne-mi vine a crede că nu a cumpănit-o!

E drept că tomismul nu e un nou venit în lumea filozofiei religioase ortodoxe.

Publiciștii traducerii textului latin al *Mărturisirii ortodoxe* a lui Movilă nu s-au ferit să arate înrîuririle „tomiste" asupra mărturisirii sale, lucru știut de altfel de mult de către ortodocși.

Cum sufletul romănesc trece a fi mai dornic de clare formulări intelectuale ca cel slav, aportul tomismului ar putea constitui o tentație filozofului român dornic de absolut.

Ispita nu e însă lipsită de primejdii!

Tineretul nostru intelectual — mai ales — care datorește lui Maritain dezrobirea de pozitivism și de criticism și care a suferit mai ales influența fascinantă a autorului *Celor trei reformatori*..., tineretul nostru intelectualist cu adevărat — nu cel din caricatură — e drept că nu e cu desăvîrșire străin unei încercări de renaștere tomistă.

Ralierea atît la o teorie tomistă a cunoașterii, cît și la soluția tomistă a raporturilor dintre rațiune și inteligență e însă mult mai puțin simplă decît pare. Ea poate liniști un spirit care a suferit tiparul pozitivist, dinspre cele ale științei, dar, la o mai adîncă analiză, este o mare întrebare dacă poate liniști și o inimă dornică de mîntuire. Că tomismul adună din risipă și disciplinează intelectual, e neîndoios; dar e îndoielnic dacă îl sustrage unui anume farmec neîngăduit al speculației pentru speculație.

Ca să exprim aci gîndul meu întreg — cu riscul de a fi înțeles greșit —, aș zice că deosebirea radicală pe care o face tomismul între natură și supranatură — punctul esențial al metafizicii tomiste — nu face parte din tradiția neînfrînată a Bisericii de Răsărit; mai mult decît atît, îi este falș potrivnică. Sper să lămuresc mai bine, cu alt prilej, gîndul meu.

Mai mult decît atît. Sînt din aceia care socotesc pe Toma din Aquino drept cel dintîi dintre „modernii" combătuți de Maritain; mai clar, că, fără separația tomistă a naturii de supranatură, nici Descartes, nici deismul, recte „ateismul", nu ar fi fost cu putință.

Nu acuzăm pe Toma că ar fi voit fățiș aceasta. Călugărul din Aquino a fost, desigur, una din mințile cele mai limpezi în intenții.

Dar este în seria întîmplărilor acestei lumi o logică strînsă, care face ca tomismul să nu fie străin de aceasta. Critica principiului imanenței pe care o face Maritain lovește indirect tomismul însuși.

Că tomismul ușurează poziția celor ce luptă cu armele înțelegerii pentru credință este exact. E însă o întrebare pe care Răsăritul nu s-a temut să și-o pună, dacă în realitate e tocmai așa de ușor de depășit antinomia! Și, mai ales, dacă ea poate fi depășită numai cu armele filozofiei speculative, oricît de riguros.

Acei care zi de zi se lovesc de marginile puterii de pătrundere, căutînd să circumscrie cu-nțelesul acel ce nu se poate scri-mprejur decît prin taina-nfricoșată și paradoxală a Întrupării, vor zîmbi poate la efortul plin de zel al lui Maritain — care „explică" lui Pilat acolo unde Domnul Hristos tace... —, amintindu-și de o anume *Tragedie a filozofiei*, de care pomenise odată părintele Sergiu Bulgakov.

Iar la-ntrebarea dacă tomismul are de contribuit cu ceva la echilibrarea filozofică a spiritului românesc, mai limpede decît cel slav și mai dornic de o formulare arhitectonică a gîndurilor sale, nu cred că se poate răspunde clar de-acuma. Mult trîmbițata — pînă la amețire — problemă a „specificului" în cultură nu e o problemă de natură, ci una de cultură. Ea privește gîndirea ce se face, nu aceea ce e gata făcut!

Care sînt șansele tomismului să prindă în mișcarea noastră filozofică?

Atîrnă de autenticitatea intelectualismului românesc și de seriozitatea nevoii de apropiere pe cale naturală de absolut!

Rezultatul?

Cu totul independent de gîndirea oficială tomistă, *poate* ni l-ar putea da un Stelian Mateescu[8]? Altul nu văd!

Un alt punct de vedere este acela al „vocabularului".

E un lucru știut de toți că orice speculație înaltă își cere un „vocabular" al ei să se exprime.

Traducerea unei cărți scolastice, chiar atunci cînd are drept autor un filozof dublat de un literat ca Maritain, întîmpină greutăți de neînvins.

Semnatarul acestor rînduri lucrează de mult timp la o traducere a *Reformatorilor...*[9] și cunoaște, ca atare, toate dificultățile tehnice pe care le întîmpină un așa text.

Sub acest raport, totuși, regret că limba traducerii nu este întocmai fericită.

O asemenea traducere — cînd este bine reușită — are un caracter epocal: fixează limba. Nu aș dori însă ca termenii în care sînt traduse unele expresiuni tehnice să rămînă-n limba noastră în forma dată de ediția I a traducerii acesteia.

De multe ori, limba se refuză traducerii unor subtilități de gînd ce nu-s conforme geniului său propriu.

Nu vrem să căutăm nod în papură traducătorului. Serviciul pe care l-a făcut filozofiei cu traducerea sa e prea mare spre a nu-l voi perfect. Și cum o astfel de carte trebuie să aibă înrîurire, ar trebui s-o aibă fără pată! Din acest gînd și din dorința de-a vedea o perfecționare a ediției a doua[10] pomenesc aceste observații.

De la scrierea numelor proprii — Sfîntul Toma (p. 29), Sfîntu Thoma (35), Aquinatul, Toma Aquinatul, care ar trebui scris *Toma din Aquino* pur și simplu, și care denotă o grabă nejustificată în problema textului — și pînă la expresiuni subtile ca aceea a precizării sensurilor scolastice ale lui *esse* în românește, unde pentru unele cazuri „ființare" este superior lui „ființă" și „fire" superior lui „essența" în sens de „natură", o critică riguroasă ar putea descoperi multe șovăieli și variații.

Apoi stilul ar trebui[11].

Traducătorul ar trebui să aibă îndrăzneli de limbă. Acolo unde o traducere cursivă dă mai bine sensul global, să nu șovăie în păstrarea paralelismului literal al celor două texte.

Apoi, „misterul" (p. 142), „spiritul" lui Dumnezeu (scris cu literă mică) (p. 143), „grația" etc. sînt termeni pentru care *taină, duh* și *har* ne stau în limbă cu totul cu alt prestigiu.

Expresii ca „doctrină care se refutează pe sine însăși" ar trebui evitate (p. 35).

Desăvîrșirea unei astfel de traduceri ține tocmai de măsura în care ne poate dărui pe autor în limba noastră.

Am dori, sub acest raport, ca la o nouă ediție să ni-l dea mai desăvîrșit — căci merită!

Erorile de tipar au scăpat, de asemeni, foarte numeroase.

De-ar putea traducerea cărții lui Jacques Maritain să redea tineretului gînditor din țara asta aripile gîndului, de i-ar putea redeschide zările tulburi pînă acum ale fumurilor criticiste, de i-ar da poftă să privească iarăși problema inteligenței drept în față, fără nici o prejudecată.

De i-ar da dorința de a se avînta iarăși către preocupările spiritului pur, de i-ar da disciplina neînfricată, convingîndu-l că filozofia nu e o distracție plăcută, ci o povară dată spre purtare unora dintre sufletele omenești.

Și atunci vom cere Facultății de Teologie de la Chișinău să urmeze pe calea începută și să ne dea traduceri din filozofii și dogmaticienii ruși Losky, Karsavin, Bulgakov și alții.

Atunci, da, vom putea reînnoda și noi firul rupt al tradiției noastre de la 1848 încoace. Căci nu trebuie să uităm că Antimodernul nostru nu poate fi decît ortodox, cum ne e specificitatea.

A țintit părintele V. Iordăchescu atît de sus? În acest caz, lupta va fi cruntă. Cu atît mai cruntă, cu cît trebuie s-o ducem cu noi înșine, căci nu sîntem fără ca tomismul să nu fi exercitat asupră-ne, și mai ales personalitatea fascinantă a lui Jacques Maritain.

ORTODOXIA ȘI APUSUL, DUPĂ N. BERDIAEV

I. ÎNTRE VIRTUALITATE ȘI ACTUALITATE

Rîndurile de mai jos alcătuiesc cuprinsul unei conferințe ținută la Paris, acum cîtava vreme, de filozoful rus, într-un cerc de studii interconfesionale.

Le transcriu după notele luate atunci, pe care le întregesc, pentru o mai deplină înțelegere, fără a altera nimic din fondul gîndirii autorului, convins că interesul lor subzistă întreg pentru toți cei ce caută o cheie desoebirilor dintre Răsărit și Apus.

Din întîlnirea creștinului ortodox răsăritean cu „frații" săi de lege apuseană, cel dintîi iese mai totdeauna cu un sentiment supărător de umilință și de inferioritate intelectuală. Pretutindeni unde stă de vorbă, i se spune că, pe *tărîmul strict intelectual*, ortodoxia a rămas „înapoiată". Chiar cînd nu i se spune, i se dă a înțelege aceasta, pe departe.

De unde vine acest sentiment și ce preț are?

1. În primul rînd, din faptul că *ortodoxia nu a cunoscut* o *perioadă de înflorire a cugetării religioase analoagă scolasticei apusene*. Patristica a fost și este încă singurul îndreptar al Răsăritului pe cărările gîndirii religioase. Apusenii nu-i tăgăduiesc în genere valoarea; se miră numai că, vreme de aproape zece veacuri, învățătura Bisericii ortodoxe nu se mai dezvoltă.

Nu e vorba de analizat condiția acestei defecțiuni a cugetării răsăritene în ordinea speculațiilor religioase, ci numai de constatat un fapt care contribuie, desigur, la producerea sentimentului de inferioritate mai sus amintit. Chiar dacă am admite — cum fac unii — că *vitregia împrejurărilor* a făcut din Răsărit un fel de pavăză a creștinătății, la adăpostul căreia apusenii s-au putut dezvolta în voie, aceasta nu ar înlătura pe tărîmul strict intelectual care ne preocupă aci motivul jenei amintite.

2. Adevăratul motiv al acestei neînțelegeri trebuie căutat, după Berdiaev, mai în adînc. *Observația* care se face „învățăturii" răsăritene de către apuseni *poate fi aflată și vădită cu privire la toate celelalte comori ale ortodoxiei.* Într-adevăr, dacă comparăm temeiurile întregii vieți spirituale a Răsăritului cu acelea ale apusenilor, fie catolice, fie protestante, observăm că *ele au rămas latente în Răsărit*, în vreme ce în Apus au fecundat întreaga civilizație și viață pămîntească.

Pricina ar putea fi căutată cu folos — urmează Berdiaev — în aceea că, de la obîrșie, Apusul a fost pătruns de spiritul aristotelismului nu numai în teologia sa, ci și în toată structura formelor sale de viață. *Toată civilizația Apusului pare a se întemeia tipologic pe înțelegerea aristotelică a raporturilor dintre act și formă.* Organizarea în tot, actualizarea, ca temei al existenței înseși, necontenita strădanie de a da formă materialului, de a-l conforma, prin acțiune, după idei, de a realiza la maximum posibilitățile latente ale materialului, pentru a făuri o lume desăvîrșit realizată, iată tipicul acestei structuri, în toate manifestările ei de seamă.

Răsăritul a înțeles altfel acest raport și a trăit în consecință. A nu fi îndeajuns de actualizat nu e nicidecum, pentru răsăritean, un semn de inferioritate; lăuntricul nemanifestat, dar în putință de manifestare, a avut întotdeauna, în Răsărit, mai mare preț decît forța aparentă și forma exterioară pe deplin actualizată care și-a istovit posibilitățile. Realizarea a fost întotdeauna o problemă străină sufletului răsăritean, „împlinirea" ce o caracterizează aci fiind, din capul locului, opusă „istovirii" care o caracterizează dincolo. De aceea și comportarea răsăriteanului e deosebită. În loc de a istovi conținutul în actualizări și „in-formații", ea a constat mai ales în a feri lăuntricul de risipă, împiedicîndu-l să treacă în act în întregime. O pildă de acest fel ne e dată de înțelegerea deosebită a bisericii, de pildă, „organism spiritual viu", în Răsărit, cu infinite posibilități latente pe care nu le actualizează decît la strîmtoare și care, toate, constituie scăderi (astfel, explicitarea dogmei e, pentru Răsărit, un semn de „împuținare" la care biserica e *silită* de eretici să recurgă); iar în Apus: „organizație" exterioară, juridică și socială, pe cît se poate mai clar definită și exprimată în activitatea ei.

În fond, realizarea, așa cum o înțeleg apusenii, nu a fost niciodată o împlinire, un adaos adevărat de ființă, prin acțiune; ci, dimpotrivă, o superficializare, trecere de la adîncul plin de ființă, deplin realizat într-un plan de idei platonice, la suprafața unei înfățișări trecătoare și efemere, într-o lume inconsistentă în ea însăși, cum e aceea a simțurilor.

Clădită pe alte principii decît acelea ce au curs în lumea din afară, viața ortodoxiei a ținut astfel întotdeauna să deosebească hotărît Împărăția lui Dumnezeu de aceea a Cezarului. Apusul, dimpotrivă, n-a contenit a face analogii de la legea acestei lumi la orînduirea celeilalte.

Această actualizare neîncetată, urmată în Apus, are *valoarea ei istorică netăgăduită*, dar nu e cu totul la adăpostul orișicărei critici. Aceasta, pentru un motiv foarte simplu, bine cunoscut celor ce s-au îndeletnicit cît de cît cu viața spirituală. În focul încercărilor de a potența la maximum toate „forțele", spre a făuri în lumea de aci „o societate creștinească", aidoma Împărăției cerurilor, *adevăratele valori duhovnicești riscă să fie lăsate-n umbră și poate chiar nesocotite.*

Nu încape deci îndoială că *apusenii au făurit o „civilizație"* exterioară, într-adevăr impunătoare, și au dreptul să ceară Răsăritului ca acesta să le recunoască acest merit, ceea ce răsăritenii o fac bucuros, fără gînd ascuns și chiar cu oarecare naivitate! Alături de această admirație inofensivă, Răsăritul are dreptul însă să arate, în chip apăsat, că disprețul apuseanului pentru că Răsăritul n-a făcut la fel, în ceea ce-l privește, nu e deloc justificat.

Apusul ar fi trebuit măcar să înțeleagă că are de-a face cu o *altă întocmire tipică a religiei creștine în istorie*, dotată cu caractere proprii, și care e vrednică să fie cercetată în manifestările sale proprii cu cel puțin tot atîta interes, în loc de a fi judecată în numele unui criteriu străin, care, sub o aparentă „condamnare", nu face decît să dovedească o stranie incapacitate de înțelegere! O metodă mult mai corectă ar fi aceea care ar compara amănunțit aceste specificități.

Ce ne vădește o astfel de comparație? Un fapt extrem de semnificativ. Fie că e vorba de protestanți, fie că e vorba de catolici — atît de deosebiți în atîtea privințe —, putem desprinde o *unitate tipică a Apusului* deasupra acestor diferențe (fără de care, chiar, nu se pot înțelege aceste diferențe).

a) Cu cît omul se îndreaptă spre actualizarea trăirii sale religioase în istorie, cu atît *așteptarea sfîrșitului slăbește.* Am văzut cum tot ceea ce era vigoare în *creștinismul apusean*, împingîndu-l spre realizare, îl împingea, deci, implicit și fatal, către pierderea sentimentului eshatologic, *îndemnîndu-l să afle omului un țel firesc* și natural, care să-l acomodeze veacului însuși în care trăiește.

b) Dimpotrivă, *Răsăritul*, nerisipit și neistovit de problemele puse de realizarea principiilor sale în actual, nedestrămîndu-și prezentului comoara, *a urmat să aștepte împlinirea desăvîrșită a tuturor lucrurilor* în participarea desăvîrșită făgăduită *la sfîrșitul veacurilor*, de care acest veac, cu toată zădărnicia ce cuprinde, nu face decît să ne despartă ca un val.

Deși slăbit de rezistență și căpătînd uneori o ușoară tendință de așezare lumească, Răsăritul ortodox *n-a pierdut niciodată sentimentul provizoratului* esențial și al esențialei nestatornicii a *oricărei așezări lumești*, și nici a primejdiei ce există pentru suflet de a îndumnezei realitatea, pentru a cărei îndeplinire se trudește cultura apuseană, de jos în sus, în loc să aștepte coborîrea cerurilor. Credincios creștinismului primelor timpuri, Răsăritul a păstrat nealterată așteptarea sfîrșitului și acest sfîrșit, ca țintă a strădaniilor sale. El nu s-a lăsat răpit, pe planul religios, de deșertăciunea controverselor fără folos sau de arhitectura supusă stricăciunii...

II. NEUTRALITATEA NATURALISTĂ ȘI TRANSFIGURAREA SPIRITUALĂ

(Civilizație și viață duhovnicească)

Printre numeroasele deosebiri care izvorăsc din deosebirea tipologică arătată mai înainte, între concepțiile cosmologice și antropologice ortodoxe și catolice se dezvoltă una, care capătă o însemnătate precumpănitoare. E vorba despre felul particular în care catolicismul începe să considere, de la o vreme, lumea naturală în iconomia Dumnezeiască și despre consecințele care decurg dintr-însa.

După această învățătură, care de la sfîntul apusean Toma d'Aquino încoace nu a încetat să cîștige teren, Dumnezeu a